

Svenskkyrkliga förståelser av inhemsk samisk världsåskådning

En historisk översikt

Abstract

I artikeln undersöks på vilket sätt förståelsen av inhemsk samisk religion har förändrats bland företrädare för den svenska kyrkan genom seklerna – en grundläggande fråga för att klarlägga kyrkans relation till samerna genom historien. Som exempel återges hur några enskilda, men framträdande, företrädare för kyrkan har uttryckt sig i denna fråga: hur de har resonerat teologiskt kring samisk religion; hur de har sett på förhållandet mellan kyrkans lära och den samiska världsåskådningen; i vilken utsträckning de har ansett att kristendomen och den samiska religionen är oförenliga med, eller relaterade till, varandra.

Genomgången visar att den dominerande inställningen inom kyrkan under 1600-talet var att samisk religion var "hedendom", inspirerad av djävulen, och därmed helt oförenlig med kristendomen. Under 1700- och 1800-talen kom denna attityd att förändras något när kyrkliga företrädare menade att det fanns likheter mellan kristen tro och inhemsk samisk, och att samerna även innan mötet med kristendomen hade haft föreställningar som motsvarade kristna. Samisk religion kom under 1800-talet att beskrivas som försvunnen och uppfattades därför inte längre som en konkurrent till kyrkan. I det tidiga 1900-talet tolkades den forna samiska religionen som "primitiv" och underlägsen kristendomen. Under början av 2000-talet kan en långt mer omhuldande och inkluderande attityd till företeelser förknippade med inhemsk samisk religion skönjas i uttalanden från somliga kyrkliga företrädare.



Inledning

Kan tu spotta åth Radien, Rananeit, Rariet etc. och säya: Twy tig och förbannad ware tu fördömde afgud. Ångrar tu titt stygga afguderi, bedröfwas theröfwer af allo hierta, förkastar titt syndawesende, omwänder tig till den sanna lefwande och allsmächtige Guden; beder honom om nåd och förskönning, om tillgift och en nådig syndernas förlåtelse?¹

Henric Forbus, slutet av 1720-talet

¹ Henric Forbus, "Forbus' frågor till lapparna", i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [före 1730] 1910a) s. 74. Exakt vilket år frågelistan är avfattad har inte gått att fastställa, men det bör ha varit någon gång under andra halvan av 1720-talet (se Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* [Stockholm 1910] s. XL).

På ett samiskt konfirmationsläger bör undervisningen präglas av att samerna är ett eget folk med en egen historia, i såväl kulturellt som politiskt och i andligt avseende. Detta innebär för Svenska kyrkan att både undervisa om samt ge utrymme för de samiska religiösa traditionerna, både så som de var före mötet med nationalstaterna och kyrkan och så som de i dag lever vidare. Förhållningssätt till naturen, heliga platser, förmödrar, förfäder och renen är också viktiga i dessa sammanhang.²

*Ur Luleå Stifts instruktion för samiska konfirmationsläger,
början av 2000-talet*

Det första av de två ovanstående citaten är hämtat ur en frågelistas som sammanställdes av Henric Forbus (1674–1737), kyrkoherde i Torneå mellan åren 1705–1731. Listan, som skulle användas för att fråga ut samerna om deras ”avguder”,³ innehåller 70 frågor om detaljer i den inhemska samiska föreställningsvärlden och rituella handlingsmönstret. Där ingår exempelvis frågor om den svarande har utfört något offer, brukar jojka, ber dagligen till gudinnan *Sáráhkká*, använder trumma och så vidare. För somliga frågor finns det även förutsedda svar antecknade. Det antagna svaret till frågan ”Kan tu giöra redo, hwarest [de samiska] Gudarna wistas och hafwa sitt tillhåld?” är exempelvis: ”wid stiernehimmelen, i luftten, på jordene och under jordene och mycket diupt nedre.”⁴ Listan avslutas med två frågor som utmynnar i en längre svavelpredikan där den förhörda personen uppmanas vända sig emot dessa föreställningar och åtbörder som, enligt Forbus, är ”stor dårskap och idell satans spel och wärk till menniskans ewiga förderf”. Det är från den sista frågan som det inledande citatet är hämtat.

Det är intressant att notera att frågelistan påminner något om ett husförhör. I husförhören, som var lagstadgade i Sverige sedan 1686 skulle folkets kunskaper i Luthers katekes kontrolleras och inövas. Är-

² Citat i Sören Ekström & Marie Schött, *Samiska frågor i Svenska kyrkan* (Stockholm 2006) s. 85.

³ Om den någonsin kom till användning för detta ändamål är dock inte känt.

⁴ I Forbus formulering av det föreslagna svaret kan anas influenser från dåtidens bibeltext (Karl XII:s bibel av år 1703), där det heter att ”Du skall icke göra dig något beläte; ej heller eljest någon liknelse, antingen efter det ofwantill är i himlenom, eller efter det nedre är på jordene; ej heller efter det, som i wattnena är under jordene” (Andra Mosebok 20:4). Det kan i sammanhanget påpekas att frågelistan inte är någon pålitlig källa till kunskap om innehållet i inhemska samiska världsåskådning och rituella praxis på 1700-talet, åtminstone inte enskilt. Vad den avslöjar är vad Forbus ansåg sig veta om den samiska ”hedendomen” – och hans attityd till den.

kebiskop Olof Svebilus hade 1689 för detta ändamål sammanställt en skrift där katekesen förklarades genom frågor och svar.⁵ Skriften kom så småningom (1738) att översättas till (ume-)samiska av Pehr Fjellström, skolmästare i Lycksele (och från 1739 kyrkoherde).⁶ Det är som om Forbus ville examinera den enskilda samens kunskaper i en sorts samisk, ”hednisk” katekes. Till skillnad från i husförhören var dock avsikten med Forbus frågor att dra fram i ljuset föreställningar och beteenden som skulle fördömas och utrotas. Förmodligen var han också inspirerad av den norska missionen som ägde rum under 1710- och 1720-talen under ledning av Thomas von Westen. En av de framträdande norska missionärerna, Jens Kildal, hade nämligen besökt Forbus i Torneå och då fört med sig instruktioner och redogörelser från denna norska mission, som i hög grad byggde på förhör med samer om deras ”avguderi”.⁷ Man kan också påpeka att listan ter sig som en föregångare till den typ av frågelistor som folklivsforskare kom att använda senare, under 1800- och 1900-talen, för att registrera såväl den svenska som den samiska allmogens idévärld, seder och bruk, som man ansåg vara i drastisk förändring med anledning av moderniseringen.

Det andra citatet är hämtat från vår egen tid. Det kommer från Luleå stifts anvisningar för samiska konfirmationsläger som man (i samarbete med Härnösands stift) har anordnat sedan mitten av 1980-talet. Instruktionen återges i den utredning om samiska frågor i Svenska kyrkan som Kyrkostyrelsen lät göra 2005–2006.⁸ I sitt slutbetänkande

5 Se Olof Svebilus, *Enfaldig förklaring öfver Doc. Martin Lutheri Lilla Katekes ställd genom spörsmål och svar* (Piteå [1689] 1977).

6 Olai Swebelii ... *Förklaring öfwer Lutheri lilla catechismum, steld genom spörsmåhl och swar: Then lappska ungdomen til tjenst och befördran i christendomens kunskap*, Öfwersatt af Peter Fiellström ... Med k. maj:tz bekostnad (Stockholm 1738), senare utgiven med titeln *D. Ol. Swebelii Catechesen tjalgestem katjakwasi ja wastadusi pakti: Same kiäli puoktetum* 1790 och 1866. Angående Fjellströms arbete med det samiska språket, se för övrigt Olavi Korhonen, ”Samiskan under fyra sekel i Svenska kyrkans arbete”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).

7 Se Hans Mebius, *Värrö: Studier i samernas förkristna offerriter* (Uppsala 1968) s. 22–24; Louise Bäckman, *Sájva: Föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna* (Stockholm 1975) s. 152–155; Håkan Rydving, *Samisk religionshistoria: Några källkritiska problem* (Uppsala 1995) s. 47.

8 Utredningen genomfördes av Sören Ekström som tidigare bland annat har varit aktiv i Sveriges Kristna Socialdemokraters Förbund (Broderskapsrörelsen), chefredaktör för *Kyrkans tidning* (1982–1987), generalsekretärer i Svenska kyrkan (1987–1999), kansli- och departementsråd i Jordbruksdepartementet samt har deltagit i en rad statliga och

skriver utredarna Sören Ekström och Marie Schött att behovet av utvecklandet av en specifik samisk teologi som kan ta till vara samisk andlighet och samiska traditioner är stort. Än så länge (2006) sker reflektion kring dessa frågor, menar de, mest kontinuerligt inom ramen för de samiska konfirmationslägren.⁹

De två ovanstående citaten representerar möjligen ytterligheter i sina respektive historiska sammanhang.¹⁰ Likafullt illustrerar de att förståelsen av och attityden till inhemsk samisk världsåskådning och rituell praxis hos företrädare för den svenska kyrkan har genomgått en förändring på de nästan 300 år som skiljer uttalandena åt.

Syftet med den här artikeln är att redogöra för steg i denna förändringsprocess, med exempel från olika tidsperioder. För enkelhetens skull kommer jag här att benämna inhemsk samisk världsåskådning och rituell praxis ”inhemsk samisk religion”. Begreppet ”inhemsk samisk religion” skulle självfallet kunna problematiseras – med de många variationer mellan individer, grupper och tidsperioder som det kan inrymma är det exempelvis inte fråga om en konstant företeelse, lika lite som de svenskkyrkliga förståelserna av det har varit enhetliga och konstanta. Men syftet med denna artikel är inte att undersöka innehållet i ”inhemsk samisk religion”, utan just svenskkyrkliga förståelser av och attityder till den. Min utgångspunkt har varit att försöka ta reda på hur företrädare för den svenska kyrkan under olika perioder har resonerat teologiskt kring inhemsk samisk religion, och hur man har sett på förhållandet mellan den och kyrkans lära. Det sistnämnda kan delas upp i två delvis skilda frågor: I vilken utsträckning har kyrkans lära och inhemsk samisk religion ansetts vara oförenliga eller förenliga?; Har de uppfattats vara helt väsensskilda eller på något vis relaterade till varandra?

kyrkliga utredningar (se Sören Ekström, Presentation, <<http://media.wp.sorenekstrom.se/2012/12/Soren.pdf>>, 31/10 2013). Tillsammans med Ekström arbetade även Marie Schött – erfaren utredare vid Kyrkokansliet – med utredningen.

⁹ Ekström & Schött (2006) s. 85–87.

¹⁰ Henric Forbus var – som kommer att framgå nedan – särskilt skarp och drastisk i sina fördömanden av den inhemska samiska föreställningsvärlden och skrivningen av instruktionen för samiska konfirmationsläger är uppenbarligen ändrad i det måldokument som antogs av både Härnösands och Luleå stift 2011. Där heter det i stället: ”Detta innebär att ge utrymme för de samiska religiösa traditionerna och att bearbeta samernas och kyrkans gemensamma historia, nutid och framtid” (min kursivering). Vilka överväganden som ligger bakom denna ändring i skrivningen har jag tyvärr inte hunnit utreda.

Detta är viktiga frågor för att klarlägga den svenska kyrkans relation till samerna genom historien. Men temat är också av intresse för att få en inblick i hur den allmänna bilden av, och eftervärldens uppfattning om, inhemsk samisk religion har formats. Detta eftersom lutherskkyrkliga företrädare i så hög grad har dominerat dokumentationen och tolkningen av samisk religion, i synnerhet före 1900-talet.

På grund av det begränsade utrymmet här kommer jag inte att ta upp eller diskutera samers respons på de förståelser och attityder som redovisas.¹¹ Vidare kan påpekas att jag inte har haft som ambition att närmare förklara de förändringar i förståelse och attityd som har skett, utan har i stället nöjt mig med att i någon mån sätta in de refererade uttalandena i sina idéhistoriska sammanhang.

Man skulle kunna säga att frågorna här handlar om svenskkyrkliga religionsteologier, i förhållande till just inhemsk samisk religion, eftersom man med religionsteologi vanligen menar teologiska utläggningar om kyrkans förhållande till icke-kristna religioner.¹² Veli-Matti Kärkkäinen definierar ”religionsteologi” som

den teologiska disciplin som strävar efter att teologiskt redogöra för betydelsen och värdet av andra religioner. Kristen religionsteologi strävar efter att tänka teologiskt kring vad det innebär för kristna att leva med människor av annan tro och kring förhållandet mellan kristendom och andra religioner.¹³

Det finns dock skäl för mig att förhålla mig något distanserat till begreppet ”religionsteologi” här. För det första är jag själv varken teolog eller någon företrädare för Svenska kyrkan. Jag är religionshistoriker och kan därför endast betrakta och analysera de teologiska övervägan-

11 För exempel på sådan respons under 1600- och 1700-talen, se Daniel Lindmark, ”Svenska undervisningsinsatser och samiska reaktioner på 1600- och 1700-talen”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016); Gunlög Fur, ”Kolonisation och kulturmöten under 1600- och 1700-talen”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016); Håkan Rydving, *The end of drum-time: Religious change among the Lule Saami, 1670s–1740s* (Uppsala 1993) s. 83–88.

12 Horst Bürkle, ”Theologie der Religionen”, i Michael Buchberger & Walter Kasper (red.), *Lexikon für Theologie und Kirche* Bd 9 San-Thomas (Freiburg 2000) s. 1444.

13 Veli-Matti Kärkkäinen, *An introduction to the theology of religions: Biblical, historical and contemporary perspectives* (Downers Grove 2003) s. 20. Min översättning.

dena från ett utifrån-perspektiv, inte ge mig in i några i sammanhanget konstruktiva religionsteologiska reflektioner. För det andra är begreppet tämligen nytt – det uppstod så sent som i samband med Andra Vatikankonciliet inom katolska kyrkan år 1962, då i mycket som en konsekvens av att man fann det nödvändigt att göra upp med sin anti-judiska teologi och dess betydelse för Förintelsen.¹⁴ Begreppet förekom alltså inte under huvuddelen av den historia som jag skildrar här. Att det är nytt betyder i och för sig inte – vilket Kärkkäinen mycket riktigt påpekar – att de frågor som dryftas inom religionsteologin är på något sätt nya; de har ställts genom hela kristendomens historia. Vad som är nytt är att frågorna behandlas inom en särskild teologisk disciplin.¹⁵

Kajsa Ahlstrand påpekar att det i de officiella dokument som kan sägas kodifiera Svenska kyrkans lära (kyrkans bekännelseskrifter, dokument från kyrko- och biskopsmöten) inte finns någon samlad framställning av vad kyrkan anser om andra religiösa traditioner.¹⁶ Denna avsaknad gäller också förhållandet till inhemsk samisk religion. Vad jag ska göra i det följande är därför att presentera hur några enskilda företrädare för den svenska kyrkan har uttryckt sina attityder i denna fråga. Urvalet består av de, jämförelsevis få, företrädare som har ägnat sig åt att beskriva och bedöma inhemsk samisk religion. Det är svårt att uttala sig om i vilken utsträckning de refererade uttalandena är representativa för hållningar hos kyrkan som sådan. Men de härrör i alla händelser från representanter för denna kyrka. Med hänsyn till utrymmet kan det inte bli frågan om någon uttömmande genomgång av attityder, men det är min bedömning och ambition att urvalet ska vara representativt för olika faser i den svenska kyrkans idéhistoria.

Schefferus och *Lapponia*-projektet

Johannes Schefferus (1621–1679) var den första som gav en översiktlig och systematiserad redovisning av samisk religion. Detta gjorde han i boken *Lapponia* som utkom 1673 på det dåtida Europas främsta lärdoms-

14 Kajsa Ahlstrand, "Att tänka om tro – vår egen och andras", i *Sann mot sig själv – öppen mot andra: Samtal om religionsteologi i Svenska kyrkan* (Uppsala 2011) s. 13.

15 Kärkkäinen (2003) s. 22.

16 Ahlstrand (2011) s. 11.

språk, latin. Schefferus var inte direkt en företrädare för den svenska kyrkan – han var en tysk humanist, som blivit kallad till professor i Uppsala av drottning Kristina. Hans professur täckte in mångahanda ämnesområden, så som historia, lärdomshistoria, statsvetenskap, filologi och juridik. Men han var inte teolog. Trots detta är *Lapponia* att betrakta som ett verk genomsyrat av dåtida svenskkyrkliga attityder och ställningstaganden. Arbetet var ett beställningsverk från högsta ort; uppdraget kom från rikskanslern och ledaren för förmyndarregeringen (1660–1672), greve Magnus Gabriel de la Gardie. Informationen om de religiösa förhållandena bland samerna hade Schefferus inte inhämtat genom egna erfarenheter av vistelser i Lappland. Han hade visserligen samtalat med några samiska studenter som befann sig i Uppsala, men hans främsta källmaterial bestod i redogörelser från präster som var utplacerade på olika håll i lappmarkerna. Dessa redogörelser hade för projektets räkning samlats in av Johan Graan, landshövding i Umeå och samisk prästson.¹⁷ Schefferus attityd till den inhemska samiska världsåskådningen återspeglar i hög grad dessa prästers.

Lapponia utgör en kartläggning av Lapplands geografi, naturtillgångar, klimat, flora, fauna, historia, samhällliga förhållanden och, framför allt, dess samiska befolkning och kultur. Man kan uppfatta denna kartläggning som ett led i den ekonomiska, politiska och religiösa koloniseringsprocessen av de nordliga delarna av dagens Sverige.¹⁸ Men det motiv till skriften som Schefferus själv lyfter fram i sina inledningsord är ett helt annat – att sprida saklig kunskap om samerna för att avfärda det rykte som hävdade att de svenska härarna tagit hjälp av ”lapsk trolldom”.¹⁹ Ett återkommande tema i den anti-svenska krigspropagandan på kontinenten var nämligen att de svenska framgångarna under 1600-talet hade uppnåtts med hjälp av samisk ”magi” eller ”trolldom”.²⁰ Även om den svenska sidan under krigen gärna

17 Håkan Rydving, ”Gustav II Adolf och samerna”, *Saga och sed: Kungl. Gustav Adolfs akademis årsbok* 2006 (2007) s. 22–23.

18 Bengt Löw, ”Johannes Schefferus och hans Lapponia”, i Johannes Schefferus, *Lappland* (Uppsala 1956) s. 9–23; Eva Hellman, *Vad är religion? En disciplinteoretisk metastudie* (Falun 2011) s. 73.

19 Johannes Schefferus, *Lappland* (Uppsala [1673] 1956) s. 32–34.

20 Löw (1956) s. 13; Rydving (2007) s. 19–25. Föreställningen om samerna som ett folk med särskilda förmågor att utöva ”magi” eller ”trolldom” har djupa rötter i europeisk

hade anspelat på denna föreställning, för att väcka fiendens fruktan och osäkerhet, ville de la Gardie nu i fredstid göra sig av med den eftersom han ansåg att den kränkte den svenska hedern. Internationellt var det dock alltså avsnitten om samernas förmenta ”trolldom” (lat. *magia*) som rönte störst uppmärksamhet, bland annat genom upplagor på tyska och holländska med särtryck av de avsnitt som berörde just detta, och där trolldomstemat dessutom hade förstärkts.²¹ En fjärdedel av boken behandlar också samernas religiösa liv, både det ”hedniska” och det kristna.

Även om Schefferus ambition var att ge en sannfärdig och balanserad bild av samerna, i synnerhet när det gällde deras förmåga till ”trollkonster” (lat. *magica*), så förnekar han varken att ”trolldomen” skulle ha en stark ställning bland samerna eller att djävulen verkar genom deras magiska åthävor. Att tro något annat vore obiblistiskt och okristligt, menar han. Föreställningen att Sveriges armé skördat framgångar med hjälp av samisk ”trolldom” avfärdar han som orimlig, inte för att förmåga till detta skulle saknas hos samerna, utan helt enkelt för att det inte ingått några samer i de svenska trupperna. Det sistnämnda förklarar han med samernas icke-krigiska natur samt att de skulle dö om de kom bort från sin hembygd.²²

På ett vis kan man säga att Schefferus placerar inhemsk samisk världsåskådning och rituellt praxis i samma kategori som kristendomen eftersom han använder begreppet ”religion” om båda. Klassifikationen återfinns redan i kapitelrubrikerna. Det sjunde kapitlet i *Laponia* handlar om samernas ”första” religion (*De religione prima Laponum*) och det åttonde om kristendomens utbredning bland samerna, således deras ”andra” religion (*De religione Laponum secunda, sive Christiana*).²³

idéhistoria, alltså sedan tidig medeltid – och den odlas alltså sedan dess även i dag, inte minst inom turistindustrin och nyandligheten, se Else Mundal, ”The perception of the Saami and their religion in Old Norse sources”, i Juha Pentikäinen (red.), *Shamanism and northern ecology* (Berlin 1996) s. 112–113; Åke Campbell, ”Om lapparna i svensk folktradition och etnocentrism: Utkast till ett forskningsprogram”, *Svenska landsmål och svensk folkliv* 76–77 (1953–1954) s. 253–276; Håkan Rydving, ”Trolldomsexperter, djävulsdyrkare och schamaner: samebilder i Europa”, i Gunilla Gren-Eklund (red.), *Att förstå Europa: Mångfald och sammanhang: Humanistdagarna vid Uppsala universitet 1994* (Uppsala 1996) s. 303–307.

21 Löw (1956) s. 22–23; Rydving (2007) s. 23–24.

22 Schefferus ([1673] 1956) s. 33–34, 69–70.

23 Johannes Schefferus, *Joannis Schefferi Argentoratensis Laponia* (Frankfurt 1673) s. 56, 63.

Men även om han sätter den samiska världsåskådningen och kristendomen i någon mening i samma kategori, ”religion”, menar han att det finns en avsevärd skillnad mellan dem; de är inte helt jämförbara eller likvärdiga storheter. Kristendomen är *vera religio*, ’sann religion’, och den samiska religionen är *paganismus*, ’hedendom’. Vidare delar Schefferus in det han betraktar som kvarlevor av den gamla religionen bland samerna i två huvudgrupper. Till den första gruppen räknar han ”vidskepliga”, ”vantrogna” och ”hedniska” sedvänjor (lat. *superstiosas, impia, paganica*) och till den andra ”trolldom och djävulskonster” (lat. *magica et diabolica*). Samtidigt påpekar han att samma typ av ”vidskepelse”, ”avguderi” och rester av ”hedendom” ännu återfinns även hos den svenska och den övriga europeiska allmogen.²⁴

Eva Hellman visar att Schefferus sätt att använda begreppet ”religion” som ett allmänbegrepp, som innefattade flera olika ”religioner”, var en nymodighet i det europeiska tänkandet på 1600-talet. Vanligen räknade man då med fyra olika ”religioner”: judendom, kristendom, islam och hedendom.²⁵

”Vidskepelse” och ”trolldom” i 1600- och 1700-talens Sverige

Schefferus klassificerar den samiska religionen enligt ett mönster och med begrepp som var kända sedan medeltiden och som den lutherska kyrkan övertog från den katolska.²⁶ Men protestanterna hade vänt anklagelserna om ”vidskeplighet” och utövande av ”trolldom” mot katolikerna. Samiska föreställningar och riter var nämligen långtifrån de enda som uppfattades som ”hedendom”, ”vidskepelse”, ”avgudadyrkan” och ”trolldom” i Sverige och Europa under tidigmodern tid. Alltsedan reformationen hade protestanter tagit avstånd från vissa seder och bruk som de menade var typiskt katolska. Så stämplades exempelvis tillbedjan av helgon och relikier som ”avgudadyrkan” att jämföras med ”hedniska bruk”, och katolska prästers och munkars

24 Schefferus (1673) s. 89; jfr Schefferus ([1673] 1956) s. 122.

25 Hellman (2011) s. 51, 75–76.

26 Om än han inte var särskilt detaljerad för sin tid när det gäller detta, jfr genomgången i Bengt Ankarloo, *Trolldomsprocesserna i Sverige* (Stockholm 1971) s. 46–52.

helgande av amuletter (för beskyddande eller helande ändamål) uppfattades av protestanterna som ”magi” eller ”vidskepelse”. Påven omnämndes i den anti-katolska retoriken som Antikrist själv.²⁷ I den tidiga protestantismen skärptes alltså å ena sidan kritiken mot ”vidskepliga” föreställningar och bruk, å den andra höll man fast vid den medeltida läran om djävulens och demoners realitet och verkan i denna världen.²⁸

Om än definitionerna av och föreställningarna om ”vidskepelse” och ”trolldom” överlevde reformationen så ändrades sanktionssystemet något. Bland annat fördes huvudansvaret för bestraffningar – såväl bötes-, kropps- som dödsstraff – över från kyrkan till statens profana myndigheter. Detta innebar att kungen och inte kyrkan fick in böterna, något som var viktigt för stärkandet av kungamakten. Men det var den lutherska kyrkan som tillhandahöll den ideologiska motiveringen till illegaliseringen av de föreställningar och handlingar som beivrades. Sveriges första lutherska ärkebiskop, Laurentius Petri, inskärpte, med hänvisning till Andra Mosebok (22:18), i sin predikan vid Erik XIV:s kröning år 1561 att ”en trollkona skall du inte låta leva”. Det ålades också präster att efterforska, uppdaga och aktivt ingripa mot alla former av ”vidskepelse” och ”trolldom”. En annan förändring var att dessa kategorier vidgades och att straffen skärptes. Före reformationen hade man bestraffat det man uppfattade som förgörande ”magi” (lat. *maleficium*) – alltså sådan som hade till syfte att skada andra. Men under 1500-talet kom även den oskadliga ”magin” och ”vidskepseln” – rituella handlingar som användes i botande och befrämjande syfte – att beläggas med dödsstraff, något som var okänt under medeltiden.²⁹

Linda Oja har i sin doktorsavhandling om synen på ”magi” i 1600- och 1700-talens Sverige visat att anklagelser om och bestraffningar av oskadlig ”magi” ökade alltmer under perioden 1680–1725.³⁰ I och

27 Euan Cameron, *Enchanted Europe: Superstition, reason, and religion, 1250–1750* (Oxford 2010) s. 197–210. Hellman (2011) s. 76–77 påpekar dock, mycket riktigt, att likställandet av katolicism och ”hedendom” inte var i fokus i de texter som producerades i anslutning till *Laponia*-projektet.

28 Walter Sparrn, ”Aberglaube: II Kirchengeschichtlich und dogmatisch”, i Hans Dieter Betz et al. (red.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* 1 A–B (vierte völlig neu bearbeitete Auflage) (Tübingen 1998) s. 57–58.

29 Ankarloo (1971) s. 52–56, 314.

30 Linda Oja, *Varken gud eller natur: Synen på magi i 1600- och 1700-talens Sverige* (Stockholm 2000) s. 286–287.

med reformationen (och den katolska motreformationen) hade ”konfessionaliseringen” av samhället ökat i den meningen att ”rätt” religionstillhörighet och religionsutövning blev viktigare i hela Europa. Heinz Schilling menar att detta generellt innebar att stat och kyrka i förening (i de respektive tidigmoderna europeiska länderna) sökte ”rena, standardisera och ena det religiösa livet” genom att bekämpa folkliga religiösa och magiska sedvänjor knutna till allmogens näringar, jordbruksårets och naturens skiftningar, liksom till individens och familjens livscyklar (födelse, pubertet, äktenskap, död).³¹ Den oskadliga ”magin” kom i den situationen att förknippas med ”hedendom” (och katolicism i protestantiska områden) och uppfattas som en stark konkurrent till den officiella religionen. De många krigen i Europa medförde också ett behov hos den svenska staten av inkomster i form av råvaror och skatteuppbörd, något som i sin tur ledde till ökad organisering och effektivisering av infrastruktur och kontrollsystem. Denna nya statsförvaltning utvecklade en reglerad och centraliserad utbildning för statliga (inklusive kyrkliga) ämbetsmän, vilket skapade eliter av jurister, präster och andra myndighetspersoner som på lokal nivå kunde verka som statens och kyrkans redskap för folkets fostran. Centraliseringen och stärkandet av kungamakten, till vilken den nationella statskyrkan var knuten, gjorde det enligt Oja möjligt att, på ett annat vis än tidigare, kontrollera och påverka befolkningens föreställningar och handlingar.³² Det kan tilläggas att den slutsatsen i hög grad gäller för statskyrkans förhållande till den samiska befolkningen i Sverige.

Lapponia skrevs under de år då de så kallade häxprocesserna – som främst handlade om anklagelser om förgörande magi – pågick som allra intensivast i Sverige (1668–1676), inte minst i Västernorrland.³³ Norr därom, i dåvarande Västerbotten,³⁴ avrättades dock veterligen inte en enda person under dessa processer. Den främsta orsaken till det var förmodligen att

31 Heinz Schilling, ”Confessional Europe”, i Thomas A. Brady Jr., Heiko A. Oberman & James D. Tracy (red.), *Handbook of European history 1400–1600: Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation 2* (Leiden 1995) s. 652.

32 Oja (2000) s. 25–28, 286–287.

33 Ankarloo (1971).

34 Västerbottens län bestod under denna period av Umeå socken och lappmark och allt svenskt område norr därom, samt, under delar av perioden, även dåvarande Österbotten, d.v.s. den norra delen av nuvarande Finland.

trolldomsundersökningarna där leddes av landshövding Johan Graan (ca 1610–1679) som påpekade det orimliga och ogrundade i anklagelserna och därmed förmådde avstyra domar och straff.³⁵ Vilken roll det i sammanhanget kan ha spelat att Graan var same – son till den första samiska prästen i Sverige, Gerhardus Jonæ³⁶ – har ännu inte undersökts.³⁷

Häxprocesserna i Sverige drabbade inte samer.³⁸ I sin redovisning av texter som behandlade ”vidskepelse” och ”magi” från 1600- och 1700-talen – huvudparten av vilka var författade av präster – menar dock Oja att samer ingick bland de grupper som man ansåg vara särskilt trolldoms-kunniga. Förutom katoliker utpekades i synnerhet kvinnor, barn, äldre, bönder, personer ur lägre samhällsskikt, samt folk från vissa etniska eller sociala grupper så som samer, finnar, romer (”zigenare”), resande (”tattare”) och andra så kallade landstrykare. Det betyder inte att även män från mer aktade samhällsklasser – som exempelvis präster – undantagsvis anklagades för trolldomsbrott. Men de grupper som utpekades var i första hand sådana som, från textförfattarnas perspektiv, stod långt ifrån dem själva i socialt, kulturellt eller geografiskt avseende.³⁹

Trots att samerna alltså ansågs utgöra en grupp där företeelser som ”avgudadyrkan”, ”vidskepelse” och ”trolldom” var särskilt utbredda behandlades de, under perioden före år 1680, i praktiken mildare än den övriga svenska befolkningen för de brott som dessa i dåtida lagstiftning utgjorde. Enligt den tidens teologiska, politiska och tillika juridiska doktrin – den lutherska ortodoxin – var kungen insatt av Gud och

35 Johan Nordlander, *Johan Graan: Landshövding i Västerbotten 1653–1679* (Stockholm 1938) s. 13–14, 59–84.

36 Om Gerhardus Jonæ, se Siv Rasmussen, ”Samiske prester i den svenske kirke i tidlig nytid”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).

37 Håkan Rydving, ”Samiska överhetspersoner i Sverige-Finland under 1600-talet, i Else Mundal & Håkan Rydving (red.), *Samer som ”de andra”, samer om ”de andra”*: Identitet och etnicitet i nordiska kulturmöten (Umeå 2010a) s. 259.

38 Detta gäller i Sverige-Finland. I Danmark-Norge drabbades däremot samer av häxprocesserna. Rune Hagen visar att av 37 samer, åtalade för ”trolldomsbrott” (*maleficium*) mellan 1593–1695, dömdes 28 stycken till döden. I jämförelse med i hur hög grad den etniskt norska befolkningen drabbades var detta dock en tämligen låg siffra; se Rune Hagen, ”Harmlös dissenter eller djevelsk trollmann? Trolldomsprocessen mot samer Anders Poulsen i 1692”, *Historisk tidskrift* (Den norske historiske forening) 81 (2002) s. 319–346.

39 Oja (2000) s. 230–250.

det var kungens uppgift att säkerställa att undersåtarna hade ”rätt” tro och ”rätt” praxis. Reformationskrigen och konfessionaliseringen hade utmynnat i en uppdelning av Europa i katolska och protestantiska stater enligt principen *cuius regio, eius religio* (’den vars rike, dennes religion’) – det vill säga att alla undersåtar i en stat skulle tillhöra samma religion som härskaren. Detta fanns också inskrivet i den svenska konstitutionen av år 1634. Nationens förhållande till Gud ansågs dessutom i Sverige vara sådant att om överheten försummade att utrota ”avguderi”, ”vidskepelse” och ”trolldom” kunde detta dra Guds vrede och straffdom över hela riket. Eftersom de samer som bodde inom rikets gränser var konungens undersåtar, skulle de därför i princip behandlas på samma sätt som alla andra. Men många samer levde och verkade i områden som ännu inte var helt koloniserade och där gränserna mellan nationerna fortfarande var oklara (en definitiv gräns mellan Sverige-Finland och Danmark-Norge i norr fastslogs först 1751).⁴⁰ Detta var förmodligen en av anledningarna till att samerna behandlades något mildare. Enligt rådande statsrättsliga doktriner skulle man nämligen agera mer tolerant mot invånare i gränstrakter, där det fanns möjlighet för de anklagade att fly över till grannlandet. Eftersom den svenska statens och kyrkans infrastruktur ännu var mycket svagt utvecklad i de samiska områdena under 1600-talet var det också svårt för präster och andra företrädare för staten att få någon närmare kontakt med samerna.⁴¹

Håkan Rydving påpekar att det egentligen var först under andra halvan av 1600-talet som kyrkan uppmärksammade att samerna inte utövade kristendomen på det sätt och i den grad man hade förväntat sig.⁴² Alltsedan medeltiden hade samerna som regel varit, som Siv Rasmussen uttrycker det, ”integrerade i kyrkosystemet” och tagit del av de

⁴⁰ Bill Widén, *Kristendomsundervisning och nomadliv* (Åbo 1964) s. 15–17; Bill Widén, ”Religionsskiftet från hedendom till kristendom bland samerna i Nord-Skandinavien”, i Evert Baudou & Karl-Hampus Dahlstedt (red.), *Nord-Skandinaviens historia i tvärvetenskaplig belysning* (Umeå 1980) s. 268; Hellman (2011) s. 45.

⁴¹ Widén (1980) s. 268–269. Widén föreslår att ytterligare ett skäl till den mildare behandlingen av samer i detta avseende var rädslan hos svenskarna för ”lapsk trolldom”. Rydving finner dock denna slutsats mindre trolig eftersom rädslan för ”trolldom” inte hindrade myndigheterna från att hårdhänt undertrycka utövare bland andra delar av befolkningen. Tilltron till ”trolldomens” verkningar var dock utbredd bland präster och andra överhetspersoner, se Rydving (1993) s. 55, 82.

⁴² Rydving (1993) s. 79.

centrala kyrkliga ritualerna som dop, nattvard, giftermål och begravning.⁴³ I och med den tilltagande svenska kolonisationen av lappmarkerna under slutet av 1600-talet ökade kontaktytorna mellan svenskar och samer, och tillsammans med de förhöjda kraven på renlärighet ökade detta kyrkans och statens nit i förföljelsen av samiskt präglade föreställningar och rituella bruk. Detta återspeglas i de texter svenska präster och missionärer skrev om samisk religion,⁴⁴ i praktisk handling i de så kallade trolldomsrannsakingarna riktade mot samiskt ”avguder” och ”vidskiepelse” som drogs ingång på 1680-talet, liksom i andra åtgärder vidtagna på eget bevåg av präster.⁴⁵ Periodens ökande intolerans gentemot den samiska religionsutövningen kan exemplifieras med hur Gabriel Tuderus (1638–1705), kyrkoherde i Kemi lappmark, börjar sin rapport om samerna i hans pastorat till superintendenten i Härnösand, Petrus Steuchius (för vidarebefordran till ärkebiskopen, Mattias Steuchius):

Ehuru wähl de [Kemi-samerna] äre och kallas Christne, emedan de igenom *Evangelij* prädikan och höghwärdige *Sacramentes* bruk, äro till den Christeliga Tron kallade, hafwande likwähl trädtt ifrån det förbund de med gudh den heliga trefaldighet uti döpelsen ingået och herrans nattwardh skändligen missbrukat, och altså burit dett Christna namnet in till denna tiden [...] sig till fördömmelse, hwilket är till att see och förnimma af theras skrymtachtige Gudztienst, grufwelig weetskiepelse och afgudadyrckan.⁴⁶

Tuderus må ha varit ökad redan på sin tid för sin stränghet gentemot den inhemska samiska religionen – han brände trummor, spikade igen den rituellt betydelsefulla baddörren på kåtor och sägs ha sett till att en åttioårig samisk man blev dömd till döden för att ha jokat.⁴⁷ Men även

43 Siv Rasmussen, ”The protracted Sámi reformation – or the protracted Christianizing process”, i Lars Ivar Hansen, Rognald Heiseldal Bergesen & Ingebjørg Hage (red.), *The protracted reformation in Northern Norway: Introductory studies* (Stamsund 2014) s. 167.

44 För en systematisk genomgång av de argument som framfördes, se Rydving (1993) s. 78–83.

45 För en systematisk genomgång av de åtgärder som vidtogs, se Rydving (1993) s. 54–68.

46 Gabriel Tuderus, ”En kort underrättelse om the österbothnische lappar som under Kemi Gebiet lyda”, i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1670-tal] 1983) s. 11–12.

47 Phebe Fjellström, ”Företal”, i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgå-*

de andra lappmarksprästerna som under andra halvan av 1600-talet lämnade rapporter om samernas religionsutövning hävdar samma sak: att samerna hade nåtts av kunskapen om evangeliet och var döpta, men trots detta framhårdade i sina anfäders ”hedniska” traditioner.

Både de rättsliga åtgärder som vidtogs och de mer eller mindre självsvaldiga handgripligheter som somliga präster tog till gentemot uttryck för inhemsk samisk religion riktades främst mot samiska trummor, heliga platser och rituella föremål (liksom mot försummelse av den kyrkoplikt som gällde samer liksom övrig befolkning i Sverige). Eftersom kyrkans attityder till just dessa företeelser behandlas i andra artiklar i föreliggande antologi,⁴⁸ kommer jag i det följande att belysa attityden till samisk världsåskådning och rituell praxis genom att koncentrera framställningen på hur företrädare för den svenska kyrkan uppfattade det de benämnde de samiska ”gudarna” eller ”avgudarna”.

”Gud” och ”gudar” i 1600- och 1700-talets Sverige⁴⁹

Rydving visar i sin genomgång av lappmarksprästernas texter från 1600- och 1700-talen att deras inställning till samisk religion varierade, från den tolerantare attityden före ungefär år 1680 till den långt mer kategoriskt fördömande efter detta. Tonläget skärptes om möjligt ytterligare ett par decennier in på 1700-talet då influenser från den dansk-norska missionssatsningen mot samer, som leddes av von Westen, nådde somliga svenska präster. Inte minst Henric Forbus, som nämndes i inledningen av denna artikel, hade genom sitt möte med

va av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909 (Umeå 1983) s. XI; Karl Bernhard Wiklund, ”Förord”, i Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909 (Umeå [1904] 1983) s. 3.

48 Se Rolf Christoffersson, ”Svenska kyrkan och samiska trummor”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016); Anna Westman Kuhmunen, ”Bassehájke: Heliga platser i landskapet”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).

49 Se Olle Sundström, ”Vad sorts storhet är en ”gud”? Missionärer, religionsvetare och samiska föreställningar”, *Din: Tidsskrift for religion og kultur* 2 (2012) s. 9–31, där jag för ett utförligare resonemang om religionsvetenskapens beroende av 1600- och 1700-talens terminologi och klassifikationer rörande samiska föreställningar. Följande två avsnitt bygger delvis på denna artikel.

den norske lappmarksmissionären Jens Kildal lånat såväl sakupplysningar och tolkningsmodeller som retorik från den mycket offensiva norska missionen. Fram emot mitten av 1700-talet, under inflytande av upplysningens idéer, blev attityderna återigen något mer toleranta. Men om än tonläget varierade mellan decennierna och mellan enskilda präster fanns en samstämmighet om att samisk religion i grund och botten var ”avgudadyrkan” och ytterst ett utslag av djävulens inflytande i världen.⁵⁰ Daniel Lindmark har betecknat de två tolkningsmodeller som missionärerna på 1600- och 1700-talen använde för ”paganisering” respektive ”diabolisering”. ”Paganiseringen” innebar att prästerna jämförde och likställde den samiska världsbilden och rituella praktiken med andra traditioner som de kände till och som de också betecknade som ”hedniska”.⁵¹ Schefferus klassifikation, som nämndes ovan, är ett exempel på denna tolkningsmodell. Även om Schefferus menade att ”icke alla hedningar ha samma religion” ansågs all ”hedendom” ha det gemensamt att de utgjorde motsatsen till ”sann religion”, den lutherska kristendomen.

Med ”diabolisering” avses att företrädare för Svenska kyrkan förklarade att dessa ”hedniska” föreställningar och riter hade sitt ursprung i djävulen. Detta framgår av hur de beskrev och resonerade kring de samiska ”gudarna” eller ”avgudarna”.

Genomgående benämner de svenska prästerna de väsen som samernas inhemska kult riktade sig till med begrepp som ”gudar”, ”avgudar”, ”avgudabeläten” och ”stengudar”.⁵² En som något avviker från

50 Rydving (1993) s. 79–82.

51 Daniel Lindmark, *En lappdrängs omvändelse: Svenskar i möte med samer och deras religion på 1600- och 1700-talen* (Umeå 2006) s. 83–84.

52 Se t.ex. Samuel Rheen, ”En kortt Relation om Lapparnes Lefwarne och Sedher, wijd-Skiepellsser, sampt i många Stycken Grofwe wildfarellsser”, i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1671] 1983) s. 26–47; Olaus Graan, ”Relation eller en fulkomblig beskrifning om lapparnas ursprung så wähl som om hela dheras lefwernes förehållande”, i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1672] 1983) s. 58–69; Johannes Tornæus, ”Berättelse om Lapmarckerna och Deras Tillstånd”, i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1672] 1983) s. 26–41; Olaus Niurenus, ”Lappland eller beskrifning över den nordiska trakt, som lapparne bebo i de avlägsnaste delarne av Skandien eller Sverge”, i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1620- 1630-

detta mönster är Nicolaus Lundius. Även om han skriver om i stort sett samma företeelser som övriga författare – och han hade alldeles uppenbart jokkmokksprästen Samuel Rheens⁵³ tidigare författade beskrivning som mall för sin egen redogörelse – använder han inte termer som *gudar* och *avgudar*. Där exempelvis Rheen skriver ”Den tredie Afgudh lapparna offra ähr Sohlen, den dhe för een Moder hålla för alle lefwande diur”⁵⁴ heter det i Lundius formulering endast att ”Solen hålla de för en moder för alla lefwande diur”.⁵⁵ Vid två tillfällen använder sig dock även Lundius av begreppet ”avgud”, då med avseende på rituella sten- och träföremål⁵⁶ som användes vid offer.⁵⁷ Varför just Lundius i så hög grad avstår från dessa, på hans tid gängse, begrepp går inte att svara på med någon tillförlitlighet, eftersom han inte anger något uttryckligt skäl till sina ordval. Eftersom Lundius själv var same, hade han möjligen en större känslighet för kategoriseringar som gjordes i samiskt språkbruk och tänkesätt, och kunde möjligen därför inte placera exempelvis solen och åskan i samma kategori som offerträn och offerstenar. Å andra sidan var han, i egenskap av prästson,⁵⁸ uppfostrad i den kristna religionen och skrev sin redogörelse i Uppsala under sin tid som teologistudent.⁵⁹

Viktigt att framhålla är att trots att lappmarksmissionärerna använde samma term för det väsen de själva satte sin tilltro till (Gud) och de väsen som samerna dyrkade (gudar/avgudar) gör de en avsevärd skillnad mellan dem – ”Gud” och ”gudar” faller inte inom samma kategori utan sätts i motsats till varandra. Det var för prästerna inte enbart en kvantitativ skillnad mellan Gud i singular och gudar i plural, utan framför allt en kvalitativ.

Henric Forbus ger oss den kanske mest ingående teologiska förklaringen till innebörden av dåtidens lutherska klassifikation av väsen i

tal] 1983) s. 20–23; Tuderus ([1670-tal] 1983) s. 11–16.

53 Rheen var också morbror till Lundius, se Rasmussen (2016).

54 Rheen ([1671] 1983) s. 42.

55 Nicolaus Lundius, ”Descriptio Lapponiæ”, i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästreligionerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [slutet av 1670-t.] 1983) s. 15.

56 S.k. sejtar och *värromuorra*; se vidare i Westman Kuhmunen (2016).

57 Lundius ([slutet av 1670-t.] 1983) s. 29, 32.

58 Angående Nicolaus Lundius far, Andreas Petri Lundius, se Rasmussen (2016).

59 Rydving (1995) s. 23–24.

inhemsk samisk föreställningsvärld som just ”gudar”/”avgudar”. De samiska föreställningarna om gudarna uppfattas av Forbus som villfarelser. Gudarna har inte självständig existens och upphovet till föreställningar om dem står att finna i en makt som för Forbus och hans kollegor var en realitet, djävulen:

Hwem må tå tillbedia sådana Gudar som äro ett dödt ting och intet lif hafwa, med menniskio händer giorda, som och af menniskiorna kunna förstöras, af eld uppbrännas och af rost och mal förderfwas.

[---]

Så har och diefwulen tillhållit sina barn att uppdicta sig osynliga afgudar i lufften och them tillbedia och offra såsom hedningarna i sin blindhet ähtrat diefwulen under en mans liknelse.⁶⁰

Stödet för denna tolkning av de samiska väsendena hämtar Forbus i dekalogens första bud, ”tu skalt inga andra Gudar hafwa för mig”. I det manuskript ur vilket dessa citat är hämtade går Forbus igenom likheter mellan samernas gudar och de gudar som han känner till från det antika Egypten, Grekland, Rom och Indien, samt de som beskrivs i Gamla och Nya Testamentet. Texten är beströdd med förbannelser och bibelcitat. Med hänvisning till Femte Mosebok (28:14, 16) förkunnar Forbus att Gud ska ge ett ”faseligt och förskräckeligt straff” till den som tjänar andra gudar: ”så skola alla dessa förbannelser wara öfwer dig: Förbannat skall tu wara i stadenom, förbannat skall tu wara på åkrenom etc.” Även nåjderna och andra rituella specialister (”spåmän, drömydare, dagwälljare och trullkarlar”) och deras verksamhet fördöms i drastiska ordalag; de är ”dieflarnas wänner” och ska därför ”af dieflarna plågade warda i alla ewighet” i ”siön som brinner af eld och swafwel”.⁶¹ Texten avslutas med en uppmaning till omvändelse:

Betrackte detta alla afgudadyrkare och giöre sann bot och bättring uti tid; att de måge undfly oändel. helfwetis plågor i ewighet.

Herren af nåd och barmhertighet för Jesu aldraheligaste pino och död omwände oss alla ifrån syndene till sin fruchtan, ifrån mörkret till liuset

⁶⁰ Henric Forbus, ”Forbus’ jämförelser mellan lapparnas och de klassiska folkens gudar samt refutation af lapparnas afgudadyrkan”, i Edgar Reutersköld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [före 1730] 1910b) s. 77, 81.

⁶¹ Forbus ([före 1730] 1910b) s. 81, 84–85.

ifrån satan till Gud, ifrån helfwete till himmelen, ifrån fördömelse till salighet! Amen!⁶²

Det är med Bibeln som handbok som Forbus tolkar och fördömer de inhemska samiska föreställningarna, och han likställer de samiska väsendena med dem som beskrivs och fördöms i Gamla Testamentet.

Förutom de straff i det efterkommande som Forbus skisserar anger han också de världsliga straff som tillkommer den som tillber de gudar som fanns i den samiska religionen genom att citera Femte Mosebok 17:3–5:

När någon går bort och tienar andra Gudar och tillbeder dem, ware sig sol ell^r måne ell^r någon himmelens här, thet iag icke budit hafwer, så skall tu utföra then samma mannen eller samma qwinnona, som sådana ondt gjort hafwa, till tina portar och skall stena dem ihäl.⁶³

Forbus var visserligen särdeles svavelosande i sin agitation mot den inhemska samiska världsåskådningen och ritualerna, men hans tolkning av vad dyrkan av de samiska väsendena innebar är ändå representativ för de svenska präster som skrev om samisk religion årtiondena kring sekelskiftet 1700. Även i de beskrivningar som skickades in till Schefferus, och i vilka författarna strävade efter sannfärdiga och nyktra återgivningar av samisk kultur, förekommer, förutom den diabolisering som ligger inbäddad i de begrepp de använder ("vidskepelse", "trolldom", "avgudar", "trollkarlar" osv.) explicit diabolisering av de samiska föreställningarna och riterna. Olaus Niurenius konstaterar, i sin korta och jämförelsevis neutrala relation, att samerna "åstadkommit mycket på övernaturligt sätt genom trolldom och djävulska bländverk, det kan ingen bestrida".⁶⁴ Gabriel Tuderus skriver att samernas ritualer främst består i "reenhålgande, biörnesångz siungande, Zeiters dyrckiande, trållande, trumslagande, laulande och allehanda diurs offrande wed blåkullar, der satan i person dem hafwer plågat swara".⁶⁵ Angående

⁶² Forbus ([före 1730] 1910b) s. 87.

⁶³ Forbus ([före 1730] 1910b) s. 81.

⁶⁴ Niurenius ([1620-1630-tal] 1983) s. 22.

⁶⁵ Tuderus ([1670-tal] 1983) s. 12.

en samisk sagesmans uppgift om att en offersten enligt gammal hävd ursprungligen var en stor fågel som satt sig på jorden och blivit förvandlad till en sten, beklagar sig Olaus Graan: ”O villfarelser eller Djävulens påfund, som förför det arma folket!”⁶⁶ Johannes Tornæus kallar trumman för det ”diefwelska Redskapet”, nåjdens ritualer för ”den Satans konsten”, de samiska offerhandlingarna för ”Satans bedrägerij” och förklarar att samerna tillber ”diefwulen och [sin] Skogzgodh *Seitå*”.⁶⁷ Samuel Rheens skildring är förmodligen den av 1600-talsprästernas som är minst beströdd med diaboliserande fördömanden. Men även han menar att samerna ”af Äldher hafwa lefwat i ett grufweligit mörker och willfarellseer” och att detta fortsatt lever kvar.⁶⁸ Schefferus, som inte hade något direkt teologiskt eller missionerande uppdrag, kommer också han till slutsatsen att samerna ställer: ”bredvid den sanne Guden och Kristus falska gudar och dyrka och hedra dem också, som om Gud och djävulen vore väl överens eller dessa var för sig kunde och ville dyrkas till hälften”.⁶⁹

Rättsliga åtgärder

Forbus formuleringar var inte enbart teologisk retorik i avsaknad av konkret verkan. Bibeln användes i praktiken som lagbok och rättesnöre i svenska domstolar – och dekalogen låg till grund för 1608 års svenska lag.⁷⁰ Precis de bibelverser som Forbus återger i sin text citerades därför exempelvis i domen mot samnen Henrich Erichsson vid Jokkmokks tingsrätt år 1708. Denne hade, visade det sig, under rituella former avlivat en hund, en katt och en rentjur till en ”avgud” i syfte att göra en annan man frisk.⁷¹ Han dömdes till döden, men det är ovisst om

66 Min översättning. I original skriver Graan ([1672] 1983) s. 63: ”*O præstigiæ sive figmentum Diabolicum, seducens miseram plebem!*”.

67 Tornæus ([1672] 1983) s. 29, 31.

68 Rheen ([1971] 1983) s. 26.

69 Schefferus ([1673] 1956) s. 125.

70 Karin Granqvist, ”Du skall inga andra gudar hava jämte mig’: Trolldoms- och vidskelpelseprocesserna i 1600- och 1700-talets svenska lappmarker”, i Ebba Olofsson (red.), *Trolldomsprocesser, myter, helande och modern samisk identitet* (Lund 1998) s. 32.

71 Trolldomsrannsakningar i lappmarken 1649–1739, Erik Nordbergs arkiv (ENA), volym 25:43:ab, Forskningsarkivet i Umeå (Foark) s. 315–321.

avrättningen fullföljdes. Det var nämligen vanligt vid den tiden att hovrätten hävde och mildrade tingsrätternas dödsdomar.⁷²

I förhållande till de attityder som företrädare för kyrkan och staten visade upp gentemot samisk religion, och i ljuset av 1600-talets kamp mot "vidskepelse" och "avgudadyrkan" generellt, var antalet dödsdomar mot samer för "trolldomsbrott" överraskande få och de konstaterat utförda avrättningarna endast en.⁷³ Lindmark menar att, förutom att de som bodde i rikets periferi skulle behandlas mer varsamt, innebar förmodligen det faktum att trolldomsrannsakingarna mot samerna kom igång efter de mest intensiva häxprocesserna i övriga Sverige att myndigheterna blev försiktigare. Man ville inte åter skapa den uppjagade stämning som präglat föregående decennier. Vidare menar han att det framgår av rättegångsprotokollen att de åtalade samernas okunskap sågs som en förmildrande omständighet. Därför blev rannsakningsdomstolarna i lika hög grad som de var rättsprocesser en upplysningskampanj och ett didaktiskt redskap för missionen.⁷⁴ En viktig faktor i sammanhanget kan dessutom ha varit det faktum att nämndemännen i lappmarkernas tingsrätter till övervägande del utgjordes av samer.⁷⁵ Karin Granqvist har visat att dessa nämndemän kunde bidra med viktiga kunskaper och insikter om lokala förhållanden som påverkade domsluten.⁷⁶

Den enda same som man med säkerhet vet blev avrättad med hänvisning till "avgudadyrkan", "vidskepelse" eller "trolldom" under 1600- och 1700-talen på svensk mark var den 60 år gamle Lars Nillson.⁷⁷ Han stod anklagad av prästen i Silbojokk, Petrus Noræus Fjellström, som med nit undersökte och förföljde samernas "avgudiska widhskepelse", i enlighet med den kampanj som myndigheterna sjösatt under

72 Se Granqvist (1998) s. 42; Rydving (1993) s. 55, 110.

73 Rydving (1993) s. 55.

74 Lindmark (2006) s. 82–83; se även Lindmark (2016).

75 Angående domstolarna i lappmarkerna under 1600- och 1700-talen, se Fur (2016).

76 Karin Granqvist, *Samerna, staten och rätten i Torne lappmark under 1600-talet: Makt, diskurs och representation* (Umeå 2004) s. 11, 76–79.

77 För redogörelser och analyser av fallet Nillson se Karin Granqvist, "Till vem ger du din själ? Berättelsen om Lars Nillson på liv och död", i Åsa Virdi Kroik (red.), *Fordom då alla djuren kunde tala ...* (Stockholm 2001); Lindmark (2006) s. 77–82; och Håkan Rydving, *Tracing Sami traditions: In search of the indigenous religion among the Western Sami during the 17th and 18th centuries* (Oslo 2010b) s. 42.

1680-talet.⁷⁸ Nillson halshöggs och brändes på bål under en vintermarknad i Pite lappmark vid årsskiftet 1692/1693 efter att först ha bevittnat bränningen av sina ”träavgudar”. Avrättningen var, enligt domslutet, särskilt ämnad att verka som avskräckande exempel för andra samer:

som till sådant afgudereri och spådomb ännu kunna inclinerade vara, till skräck och warnagel, halshuggas, och tillijka med dhe träåafgudar han dyrckat, så och SpåTrumman och des tillhörige reedskap, hwarmed han trulldom föröfwat hafwer, å båle brännas.⁷⁹

Nillson dömdes, enligt rättegångsprotokollet, ”efter gudz och werdzlig lagh” med hänvisning till Andra Mosebok 22 och Femte Mosebok 13. Några direkta citat ur Moseböckerna ges inte i domslutet, inte heller några versangivelser. Men i dessa kapitel uppmanas man bland annat att genom stening och med svärd dräpa dem som tjäna ”andra gudar”.

Upplysningen och en förändrad syn på ”vidskepelse”, ”magi” och ”hedendom”

Efter perioden av intensiv konfessionskonfrontation i Sápmi kom så småningom inställningen till den samiska världsåskådningen och ritualerna att förändras hos företrädare för den svenska kyrkan. Redan Pehr Högström (1714–1784), präst och missionär i de norra lappmarkerna under 1740-talet, ger prov på en förändrad attityd.

Högström representerade den lutherska upplysta ortodoxin som tagit intryck av upplysningens idéer. Under sin studietid i Uppsala hade han haft framgång som religionsfilosof, där han var starkt influerad av en av dåtidens mest populära rationalistiska filosofer, tysken Christian Wolff. Titeln på Högströms avhandling (som renderade honom en magistergrad 1743)⁸⁰, *Förnuftiga tankar om Gud, eller kort inledning til*

⁷⁸ För en utförlig genomgång av dessa ”trolldomsrannsakingar”, se Lindmark (2006) s. 44–91.

⁷⁹ Trolldomsrannsakingar i lappmarken 1649–1739, Erik Nordbergs arkiv (ENA), volym 25:43:ab, Forskningsarkivet i Umeå (Foark) s. 271.

⁸⁰ År 1773 blev han också teologie doktor vid Uppsala universitet, se Olle Franzén, ”Högström, Pehr”, i Erik Grill (red.), *Svenskt biografiskt lexikon* 19 Heurlin-Inge (Stockholm 1971–1973) s. 683–687.

den kundskap, som en människia, under det hon rätt brukar sit sunda förnuftslihus kan få om sin Skapare, då hon betraktar sit eget tilstånd samt den stora werldens bygnad och naturliga beskaffenhet från 1741, är talande för de nya teologiska tankar som var på frammarsch och som han själv var en av företrädarna för. Även om han inte berör frågan på djupet försvarar han så kallad naturlig teologi, det vill säga tanken att människan kan nå kunskap om Gud genom sitt förnuft och sin erfarenhet, utan att ha kommit i kontakt med det kristna budskapet genom evangelierna. Denna tanke skulle få betydelse för hans bedömning av den samiska världsåskådningen, som han kom i kontakt med redan samma år när han begav sig till lappmarkerna.⁸¹ Under hösten 1741 studerade han samiska hos Pehr Fjellström i Lycksele och tillträdde året därpå sin prästtjänst.⁸² Högströms utposterung som kyrkoherde i det nybildade Gällivare pastorat var ett led i de förnyade missionssträvandena gentemot samer som drogs igång på 1720- och 1730-talen och som innebar både en utökning av skolverksamheten och av antalet kapell och kyrkor i lappmarkerna.⁸³

I sin bok, *Beskrifning öfwer de til Sweriges Krona lydande Lapmarker* (1747) som på samma vis som Schefferus *Laponia* var avsedd att vara en komplett etnografi över samerna⁸⁴ (då främst i de lule- och pitesamiska områdena där Högström verkade), lägger han sig vinn om att – återigen på samma vis som Schefferus – argumentera mot den utbredda föreställningen att samerna skulle vara särskilt trollkunniga. Han menar att denna föreställning är så allmänt spridd och djupt rotad att för de flesta är ”lapp” och ”trollkarl” synonyma begrepp. Visserligen förnekar han inte att det förekommer ”trolldom” och ”vidskepelse” hos samerna, men det gör det även hos andra folk, och han uppfattar det som

81 Tore Frängsmyr, *Wolffianismens genombrott i Uppsala: Frihetstida universitetsfilosofi till 1700-talets mitt* (Uppsala 1972) s. 130, 140–143; Rydving (1995) s. 37. Naturlig teologi var ett framträdande drag i Wolffs filosofi där den bland annat, liksom hos Högström, användes för att tillbakavisa tidens ateistiska ståndpunkter. Det är också värt att nämna att redan titeln på Högströms avhandling avslöjar beroendet av Wolff. Den senare rubricerade nämligen en rad av sina skrifter med inledningsorden *Vernünftige Gedanken von ...* [’Förnuftiga tankar om ...’], och så gjorde även hans lärjungar.

82 Franzén (1971–1973) s. 684.

83 Angående den utökade skolverksamheten, se Lindmark (2016).

84 Och som på liknande vis som *Laponia* snabbt blev översatt till andra europeiska språk (danska, tyska, franska).

en förolämpning mot samerna att beskylla hela gruppen för det som endast några gör och som de flesta av dem tar avstånd ifrån. Han finner det därtill svårt att förklara att samerna som folk hade bestått om allt det som berättats om deras gruvliga ”trolleri” vore sant. Själv har han i sitt område inte sett eller ens hört berättas om förekomsten av någon ”trolldom” där målet har varit att tillfoga någon annan skada.⁸⁵ Samtidigt tar Högström inte avstånd från de beskrivningar och tolkningar som hans föregångare hade gjort. Han menar sig väl känna till vad ”den onda Anden” kan uträtta. När det gäller användningen av trumma – något han själv inte hade stött på i sin samtid, även om han medger att den fortfarande på sina håll kunde vara i bruk i lönnedom – skulle han anse att detta endast är ”gyckelspel eller en blott widskepelse utan effect och werkan” om det inte vore för nåjdernas särskilda förmågor. Just nåjderna står, menar han, i förbindelse med djävulen. Övriga samers eventuella användning av trumma liknar han vid svenskarnas lyckohjul som är ”af förståndigt folk för ro skull gjorde, men ofta af de enfaldige til widskepelse brukas”.⁸⁶

Högström använder här termen *widskepelse* i en något annan betydelse än sina föregångare bland skildrarna av samisk världsåskådning. ”Widskepelse” är för honom ett uttryck för okunskap om tingens rätta ordning och inte för djävulens reella makt och inflytande i världen. Denna betydelseförskjutning i termen *widskepelse* var utmärkande för de upplysningsidéer som fick genomslag bland företrädare för den svenska kyrkan framför allt under 1700-talet, samtidigt som tron på djävulen inte helt övergavs.⁸⁷

Även till den andra aspekten av den samiska religionen, ”heden- domen” eller ”avgudadyrkan”, visar Högström en mer prövande inställning, även om han tillstår att det finns kvar ”uppenbareligit afguderi och belätens tilbedjande”.⁸⁸ Att han uppvisar en något mindre diaboliserande attityd betyder inte att han i sin roll som förkunnare avstod från att följa de hävdvunna homiletiska traditionerna och utmåla

85 Högström, Pehr, *Beskrifning öfwer de til Sweriges Krona lydande Lapmarker* (Umeå [1747] 1980) s. 198–202.

86 Högström ([1747] 1980) s. 204–206.

87 Jfr Oja (2000) s. 259–265, 267.

88 Högström ([1747] 1980) s. 173.

de inhemska samiska traditionerna som djävulsdyrkan. I en predikan – ursprungligen hållen på samiska i Gällivare 1745 – uppmanar han församlingen att omvända sig till Gud bland annat med orden:

Ären I så blinde och oförstondige, at I icke kunnen se, huru lycklige I ären så länge I upriktigt tjenen Herran, samt huru olyklige I blifwen, då I hollen eder til edra fäders afgudar; har mörksens anda så förtjust edert tycke, at I menen, det är lättare och bättre at tjena djefwulen än Gud, så betänker eder idag.⁸⁹

När Högström redogör för och analyserar de samiska ”gudarna” försöker han finna spår av eller likheter med de kristnas Gud i dessa. Den slutsats han kommer till är dock att dessa ”gudar” är ”avgudar”. Bland annat menar han sig ha märkt att de föreställer sig en ”Öfwer-Herre och Gud öfwer alt” som de kallar *Jubmel*. Men eftersom ”hedniska” samer ställer Gud på samma nivå som den onda principen, *Perkel*, och därtill räknar med ”en hop andra naturer, dem de dyrka och tilbedja” menar Högström att deras ”gud” inte motsvarar *Deus*, det vill säga Gud, utan snarare romarnas *Jupiter*. Hans slutsats är därför att ”både Jubmel och Perkel hos de fordna Lappar och jemwäl ännu hos det klentrogne kunna räknas för deras Afgudar”.⁹⁰ Samma omdöme ger han om åskan (”Thor eller Tiermes”) och även *Saráhkká* (som Högström misstar för ett maskulint väsen) vilken i somliga lappmarker omnämns som världens skapare. Därtill dyrkar samerna en mängd ”genios [andar], halfgudar eller något dylikt” som regerar antingen i luften, på jorden eller i underjorden, samt ”afgudabeläten”, ”stockar och stenar”.⁹¹

Visserligen söker Högström reda ut i vilken utsträckning kristendomen fått fäste bland samerna – för det har den verkligen gjort, menar han – och möjligen skulle hans tolerantare attityd kunna förklaras med att inhemsk samisk världsåskådning och ritual på hans tid hade börjat försvinna, eller åtminstone upprätthölls endast i hemlighet – vilket Högström anar. Men i sin presentation av de inhemska samiska ”gudarna” vill han också ådagalägga drag i de samiska föreställningarna

89 Carl F. Hallencreutz, *Pehr Högströms missionsförrättningar och övriga bidrag till samisk kyrkohistoria*, utgivna och kommenterade av C.F. Hallencreutz (Uppsala 1990) s. 95.

90 Högström ([1747] 1980) s. 175–176.

91 Högström ([1747] 1980) s. 177–180.

som är besläktade med kristendomens idéer om Gud. I den meningen ser han en viss släktskap mellan den inhemska samiska religionen och kristendomen. Denna släktskap hänger samman med hans attityd till det han finner vara ett än allvarligare hot mot mänsklig välfärd än ”hedendomen”, nämligen ateismen, som han hade angripit redan i *Förnuftiga tankar om Gud*. I Högströms *Missionsförrättningar* – redogörelser för hans verksamhet som lappmarksmissionär – för åren 1743–1746 menar han att

en religion, ehuru falsk och widskjepelig den må wara, är dock för oss alltid mindre farlig, än ingen religion. En del af detta folket hade haft en hednisk och således falsk; men emedan somlige af dem hade dock derunder haft et, ehuru swagt, intryck af et alsmägtigt och rättfärdigt wäsande, så stodo de lättare at wägledas til omtanka för sin själ, den de wiste wara odödelig, och til någorlunda skickelig sammanlefnad, än om de warit dessa mänsklighetens grundpelare förutan. [---] gudlöshet är för vårt slägte oändeligen skadeligare, än sjelfwa widskjepelsen: ehuru wi gemenligen warit benägna at mera beifra den sednare, än den förra.⁹²

Med den naturliga teologin som tolkningsredskap menar Högström att samerna, utan kunskap om evangeliet, hade kunnat komma till föreställningar – om än rudimentära och delvis felaktiga – om den mänskliga själens odödlighet och om Gud. Men, något typiskt för sin tid, vacklar han fortfarande mellan upplysningens rationalistiska synsätt och tolkningen av djävulen som den verksamma kraften bakom traditionell samisk världsåskådning.

L. L. Læstadius och den ”lappska mythologien”

Nästan ett sekel efter Högströms erfarenheter bland samerna skriver ännu en präst om inhemska samisk religion, Lars Levi Læstadius (1800–1861). Efter att han – främst i egenskap av botaniker och lapplandskännare – under några veckor i augusti och september 1838 hade deltagit i en fransk vetenskaplig expedition på dess färd från Hammerfest till Karesuando, blev han ombedd att författa en översikt över samisk mytologi. Vid expeditionens raster hade han nämligen vid lägerelden

⁹² Hallencreutz (1990) s. 66.

berättat samiska sagor som hade gjort starkt intryck på de franska expeditionsdeltagarna. Læstadius skrev manuskriptet, som han gav titeln *Fragmenter i lappska mytologien*, mellan åren 1839 och 1845, under det att han var kyrkoherde i Karesuando (och även om skriften tillkom som ett beställningsverk hade han redan flera år tidigare haft planer på att skriva en bok på detta tema). Författandet avslutades alltså en kort tid efter hans egen religiösa ”pånyttfödelse” 1844 och just innan den læstadianska väckelserörelsen tog fart 1846. Han förefaller ha lämnat ifrån sig manuskriptet i viss hast just på grund av att han ville ägna hela sin kraft åt väckelsearbetet. Av detta kan man anta dels att huvudparten av verket skrevs före Læstadius teologiska förnyelse, dels att han inte färdigställde texten helt på det sätt han hade önskat.

Tanken var att *Fragmenter i lappska mytologien* skulle ingå i den franska expeditionens skriftserie, men så blev inte fallet och manuskriptet kom på avvägar. Först på 1930-talet och 1940-talet hittades huvuddelarna av det igen, och inte förrän 2001 återfanns ytterligare en längre version av den första delen, ”Gudalära”, i Frankrike.⁹³ Manuskriptet har alltså inte varit läst i några vidare kretsar förrän vid mitten av 1900-talet.⁹⁴

I det följande kommer jag endast att behandla Læstadius syn på inhemsk samisk religion så som den framkommer i *Fragmenter i lappska mytologien*. Jag kommer därmed inte att ta upp de eventuella influenser i hans teologi och predikningar från samisk föreställningsvärld och berättartraditioner som har föreslagits i tidigare forskning, och som antas

93 Se Juha Pentikäinen, ”Lars Levi Læstadius som samisk mytolog och mytograf”, i Lars Levi Læstadius, *Fragmenter i lappska mytologien* (Åbo 1997a) s. 238–263; Per Posti, ”Lars Levi Læstadius’ samiske mytologi – manuskriptets tillblivelse och dets forunderlige historie”, i Lars Levi Læstadius, *Fragmenter i lappska mytologien: gudalära* (Tromsø 2003) s. 9–49; Risto Pulkkinen, ”Lars Levi Læstadius och den finska mytologiska skolan”, i Bengt Jonnell, Inger Nordval & Håkan Rydving (red.), *Lars Levi Læstadius: Botaniker – lingvist – etnograf – teolog* (Oslo 2000) s. 101. I det följande refererar och citerar jag ur den i Åbo 1997 utgivna versionen av *Fragmenter* ... förutom när det gäller den fullständiga första delen av manuskriptet, ”Gudalära, med dit hörande mytologiska föremål”, då jag hänvisar till utgåvan av denna från 2003.

94 Kännedom om manuskriptet fanns dock hos kollegor till Læstadius på såväl norsk som finsk sida. Bl.a. använde sig Jacob Fellman, kyrkoherde i Utsjoki i Finland, av det vid författandet av sina *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken 1–4* (Helsingfors 1906). Fellman hade i själva verket föreslagit Læstadius att de tillsammans skulle skriva en samisk mytologi. Även om den senare tackade nej till erbjudandet fick de tillgång till och läste varandras manuskript, se Pulkkinen (2000) s. 101; Posti (2003) s. 36–39.

ha berott på dels hans samiska påbrå, dels att han under större delen av sitt liv levde och verkade i en samisk kulturell och språklig omvärld – eller att hans ”kulturella modersmål” var detsamma som samernas i hans närhet, som Juha Pentikäinen uttrycker det.⁹⁵ Även om sådana eventuella influenser skulle kunna avslöja hur han som förkunnare och väckelsepredikant i praktiken förhöll sig till traditionella samiska föreställningar och bruk, är denna fråga alltför komplicerad för mig att utreda (bl.a. eftersom jag saknar de kunskaper i samiska och finska som skulle krävas). Därför begränsar jag mig här till den skrift där han systematiskt och reflekterat redogör för sin inställning till och tolkning av samisk ”mytologi”.

Fragmenter i lappska mytologien är ett vetenskapligt verk. Det betyder inte nödvändigtvis att Læstadius skilde nämnvärt på sin roll som vetenskapsman och som teolog eller såg någon motsättning mellan sin vetenskapliga framställning och sina dåvarande teologiska ställningstaganden. Detta skiljer honom egentligen inte från de tidigare, och ovan refererade, sameskildrarna. Vad som skiljer hans presentation från deras är att upplysningens rationalism och naturvetenskaperna på hans tid hade vunnit större terräng – en process som är skönjbar

95 Temat med influenser från samiska traditioner på Læstadius förkunnelse och på den tidiga læstadianismen har på olika sätt, och mer eller mindre övertygande, behandlats av såväl etnologer, religionshistoriker som teologer, se t.ex. Guttorm Gjessing, ”Sjamanistisk og læstadiansk ekstase hos samene”, i *Studia septentrionalia* 5:2 (1953) s. 91–102; Carl. F. Hallencreutz, ”Lars Levi Læstadius’ attitude to Saami religion”, i Tore Ahlbäck (red.), *Saami Religion: Based on Papers Read at the Symposium on Saami Religion Held at Åbo, Finland, on the 16th–18th of August 1984* (Åbo 1987) s. 170–184; Nilla Outakoski, *Lars Levi Læstadiusens saarnojen maahiskuvia verrattuna Kaaresuvannon nomadien maahiskäsityksiin* (Uleåborg 1991); Nellejet Zorgdrager, *De rettferdiges strid, Kautokeino 1852: Samisk motstand mot norsk kolonialisme* (Nesbru 1997) s. 414–434; Juha Pentikäinen, *Die Mythologie der Saamen* (Berlin 1997b) s. 277–284; Juha Pentikäinen, ”... Lapparnes inre hushållning ...: Religionsbegreppet hos Lars Levi Læstadius – banbrytare i religions-etnografi och fältforskning”, i Bengt Jonsell, Inger Nordval & Håkan Rydving (red.), *Lars Levi Læstadius: Botaniker – lingvist – etnograf – teolog* (Oslo 2000) s. 84–87; Åke Hultkrantz, ”Lars Levi Læstadius och samisk schamanism”, i Bengt Jonsell, Inger Nordval & Håkan Rydving (red.), *Lars Levi Læstadius: Botaniker – lingvist – etnograf – teolog* (Oslo 2000) s. 108–115; Jens-Ivar Nergård, *Den levende erfaring: En studie i samisk kunnskaps-tradisjon* (Oslo 2006) s. 107–119; Lilly-Anne Østtveit Elgvin, ”Lars Levi Læstadius og det samiske”, *Kyrkohistorisk årsskrift* 111 (2011) s. 53–60. I sin avhandling i teologi analyserar dock Kristina Nilsson Læstadius lära i ljuset av den pietistiska bakgrunden och framhäver den betydelse några kvinnor i Læstadius närhet hade för utformningen av hans teologi, utan att lägga särskild vikt vid den samiska kontexten: Kristina Nilsson, *Den himmelska föräldern: Ett studium av kvinnans betydelse i och för Lars Levi Læstadius’ teologi och förkunnelse* (Uppsala 1988).

redan i Högströms framställning. Læstadius var visserligen en skarp kritiker av ensidig rationalism och en materialistisk världsbild,⁹⁶ men i *Fragmenter i lappska mythologien* försöker han förstå och förklara den samiska föreställningsvärlden med moderna vetenskapliga och rationalistiska ansatser. Inte minst hänvisar han till den nya psykologin – i dess filosofiska bemärkelse, inte den empiriska och systematiska vetenskapsgren som växte fram under slutet av 1800-talet.

Læstadius var en mycket beläst man. Men i Karesuando, där han författade sitt manus, fanns inte de bibliotek som han hade haft tillgång till under sin studietid i Härnösand och Uppsala. Kanske är det därför som hans filosofisk-teologiska slutsatser i *Fragmenter i lappska mythologien* inte uppenbart vilar på något entydigt filosofiskt system, så som Risto Pulkkinen påpekar i sin analys av manuskriptets plats i den svenska och finska intellektuella miljö där det tillkom.⁹⁷ Men trots att Læstadius inte direkt hänvisar till några filosofer eller teologer (med undantag av den franske 1600-talsfilosofen René Descartes) kan man se spår av flera av de filosofisk-teologiska strömningar som var aktuella på hans tid. Inte minst kan man känna igen tankegångar från Immanuel Kant, som i sin skrift *Kritik av det rena förnuftet* (1781) hade försökt göra upp med upplysningens rationalism genom att utsätta den för rationalismens egen kritik. De framväxande naturvetenskaperna, och den materialistiska och mekanistiska världsbild dessa gav näring åt, uppfattades hota själva grunden för den europeiska kristna världsåskådningen och moraliska hållningen. Med sin kunskapsteori tyckte sig Kant – som var fostrad i en luthersk, pietistisk miljö – ha funnit ett sätt att medla mellan den nya vetenskapen och traditionell kristendom.⁹⁸ På ett liknande sätt använde Læstadius förnuftet för att

96 Se t.ex. Roald E. Kristiansen, "Religious philosophy for fools: On the philosophical basis for L.L. Læstadius' theology", i Ketil Bonaunet & Roald E. Kristiansen (red.), *The legitimacy and autonomy of religion: Lectures given at an international symposium for philosophy of religion at the University of Tromsø, Norway, in August/September 2001* (Tromsø 2004) s. 65–82, där Læstadius senare religionsfilosofiska verk *Dårhushjonet* behandlas.

97 Pulkkinen (2000) s. 99. Han hade naturligtvis tillgång till det källmaterial han utgår från. En lista över dessa titlar finns i Læstadius (1997) s. 230–231. Notera också de korrigeringar av listan som görs i Læstadius (2003) s. 182, not 5.

98 Michael Rohlf, "Immanuel Kant", i *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (red), <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/kant/>>, 3/11 2014.

försöka påvisa förnuftets begränsningar, och han förde resonemang som påminner om delar av Kants kunskapsteoretiska tänkande vilket kommer att framgå nedan.

Læstadius menar att den forna samiska religionen, eller ”mytologin”, på hans tid i stort sett var försvunnen och att samerna var kristna, även om somliga ”vidskepliga” föreställningar med ursprung i ”hedendomen” alltså levde kvar. Men han understryker att ”vidskepelsen” inte är mer utbredd hos samerna än hos svenskarna – och då avser han inte bara den svenska allmogen, utan även ”Stockholms förfinade pöbel”. Detta trots att svenskarna varit kristna i nästan 1 000 år medan samerna hade ”den gråa hedendomen så nära”.⁹⁹ Det är intressant att notera att redan såväl Schefferus som Högström argumenterade för just detta, att ”vidskepelsen” hos samerna varken var väsensskild från eller mer vanligt förekommande än den som återfanns hos svenskar eller andra européer. Möjligen kan man skönja en förändring från Schefferus till Högström och Læstadius i det avseendet att den utbredda förekomsten av ”vidskepelse” bland samer avfärdas mer bestämt och i högre grad behandlas som en historisk företeelse hos de senare författarna. Detta hänger rimligtvis samman med att det som klassificerats som ”vidskepelse” alltmer hade kommit att ersättas av kristna föreställningar och riter bland samer, så som Rydving har påpekat.¹⁰⁰ Trots att Læstadius kategoriserar samisk ”vidskepelse” med andra folks dito, vill han urskilja det som är typiskt samiska föreställningar i ”mytologin”, och skilja ”äkta” samiska föreställningar från exempelvis sådana som han menar vara inlånade från svenskar eller finnar.

Eftersom den samiska ”mytologin” – som Læstadius delar upp i ”gudalära”, ”offerlära” och ”spådomslära”¹⁰¹ – till största delen fallit i glömska under hans tid var han för sin skildring i hög grad hänvisad till historiskt källmaterial: de texter från 1600- och 1700-talen som

99 Lars Levi Læstadius, *Fragmenter i lappska mythologien: gudalära* (Tromsö 2003) s. 52; Lars Levi Læstadius, *Fragmenter i lappska mythologien* (Åbo 1997) s. 81–83.

100 Rydving (1993) s. 167.

101 Læstadius ([1997] s. 167–199) redogör också för samiska sagor i skriftens fjärde och avslutande del. Sagorna tillhör dock egentligen inte mytologin, menar han, eftersom historiska händelser vanligen ligger till grund för dem, medan ”Mythen är ett foster av inbillningen”. Till skillnad från mytologin levde, enligt Læstadius, det traditionella sagoberättandet i hög utsträckning kvar hos samerna i hans samtid.

har omnämnts ovan, kompletterade med källor från den norska missionen under första halvan av 1700-talet samt berättelser som Læstadius själv fått höra från samer han mött. I sin kortfattade men träffsäkra källkritik av detta material framhäver han Högström som den pålitligaste och fullständigaste skildraren: ”En sådan man hade bordt vara ett sekel förut i Lappmarken, medan Hedendomen ännu var i sitt flor”. Anledningen till att de tidigare missionärerna inte hade nått lika rikhaltiga kunskaper om den samiska religionen var enligt Læstadius dels att de hade haft alltför skrala kunskaper i samiska språk, dels förföljt nåjderna – de personer som verkligen behärskade ”gudaläran”, ”offerläran” och ”spådomsläran”. Detta hade fått till följd att varken nåjderna eller någon annan same ville eller vågade yppa något om dessa ting inför prästerna; en attityd som Læstadius menar fortfarande levde kvar i hans egen samtid i mötet mellan svenskar och samer, och framför allt mellan kyrkans företrädare och samer.¹⁰² I kontrast till de tidigare skildrarna av samisk religion – undantaget Högström – och deras ofta ytliga kunskaper om samerna ställer Læstadius sin egen förtrogenhet med samisk andlig kultur, även om också den är bristfällig:

Den som skrifer detta, är född och upväxt i Lappmarken. Han har kanske mer än någon annan genomvandrat Lappmarken i alla dess riktningar; likväl tillstår han upriktigt, att det ännu finns mycket i Lapparnes inre hushållning, som han icke tilltror sig kunna bedöma. Huru mycket mindre trovärdighet förtjena då de Författare, hvilka endast, som främlingar, med förutfattade ideer och fördomar, besökt Landet?¹⁰³

Begreppet ”mytologi”, som Læstadius använder synonymt med ”religion”, definierar han som ”en allmän folktro på öfvernaturliga väsenden och verkningar”. Det innefattar därmed inte all folktro utan endast den som är allmänt spridd. Därför utesluter han enskilda personers fantasier och konstfulla eller poetiska spekulationer som inte har övergått

¹⁰² Læstadius (1997) s. 7–10; Læstadius (2003) s. 52–56. De texter som härrör från den norska missionen ger han ett bättre omdöme som källmaterial, även om han tillägger att ”de icke äro alla lika trovärdiga. Ty en del har aldrig kunnat tränga igenom den förmur som fördomar, Lefnadssättet och språket för evärdeliga tider Uprest mellan Norrman och Lapp. Andra hafva bjudit till, att göra den Lappska Mythologien mera grann och systematisk, än den möjligen kunnat vara i sjelfva Näidens Hufvud.”

¹⁰³ Læstadius (1997) s. 8; Læstadius (2003) s. 53.

till att bli kollektiva föreställningar. I sammanhanget exemplifierar han med den antika grekiska mytologin och menar att mycket av det material som finns om den förmodligen inte borde räknas som ”mytologi” i denna bemärkelse, eftersom det härstammar från enskilda författare, ”poeter”, som formulerat sina egna skapelser, och som de därtill kanske inte ens själva trodde på.¹⁰⁴ Med mytologibegreppet sällade sig Læstadius till en trend som för tiden var i svang bland inte minst finska forskare¹⁰⁵ som samlade in och sammanställde finsk, och ibland även samisk, folklore i syfte att rekonstruera finnarnas ursprungliga andliga kultur för att på så sätt understödja den finska nationalkänslan.¹⁰⁶ Något sådant motiv bakom Læstadius verk finns dock inte explicit uttalat.

Læstadius formulerar sin definition av ”mytologi” i polemik mot den finske folkloristen Carl Axel Gottlund, ur vars brev han citerar i sitt förord. Gottlund förnekar, enligt dessa citat, förekomsten av en egentlig ”mytologi”, i betydelsen ’religion’, hos de gamla finnarna, bland annat med argumentet att det i det ursprungliga finska språket saknades ord som motsvarar exempelvis *kyrka*, *tempel*, *tillbedjan*, *offer*, *altare*, *präst* och *Gud*. De finska orden för dessa företeelser hade kommit med kristendomen. I stället var den finska ”mytologin” eller ”heden domen”, enligt Gottlund, blott en sorts ”naturpoesi”. Læstadius å sin sida accepterar inte att religionen reduceras till naturpoesi, åtminstone inte vad den samiska ”mytologin” beträffar.¹⁰⁷

Djävulen som förklaringsmodell av samiska föreställningar och bruk är i stort sett frånvarande i Læstadius tolkningar, även om han inte helt utesluter ”Gammel Eriks” inverkan framför allt när det gäller ”troll dom” (om den utövas av vad han kallar ”veritabla trollkarlar”).¹⁰⁸ I stället ger han rationalistiska, psykologiska förklaringar till uppkomsten av den samiska religionen och tron på gudarna. Upprinnelsen till religionen finner han framför allt i människans förmåga till inbillning och fantasi, som han anser vara ”den egentliga mythens fostrarinna”.

104 Læstadius (1997) s. 16; Læstadius (2003) s. 62–63.

105 T.ex. Christfrid Ganander, Mathias A. Castrén, Elias Lönnrot.

106 Pentikäinen (1997a) s. 259.

107 Læstadius (1997) s. 15–16; Læstadius (2003) s. 61–62.

108 Læstadius (1997) s. 19; Læstadius (2003) s. 66.

Denna förmåga finns främst hos barn, ”nervsvaga”, kvinnor och obildade. Därför återfinns inbillningar i första hand bland ”folket”. Men benägenheten är allmänsklig och finns därför även hos bildade människor, något som blir påtagligt när de befinner sig i ensamhet och i ödsliga trakter. Det är människans psykologiska disposition i mötet med omvärlden, naturen, som ger upphov till inbillningarna: ”Denna Trollkraft, hvarmed en villd natur i förening med ensligheten, inverkar på människans inbillnings kraft, är efter min enfaldiga tanka den egentliga mythens grund.” Från individuella upplevelser, inbillningar, sprids sedan somliga föreställningar genom berättelser till andra och kan så småningom etablera sig som ”myter”.¹⁰⁹

Om än Læstadius exemplifierar med de ensliga trakterna i norr, när han skriver om samisk religion, gäller resonemangen för mänskligheten i stort. Om *Rædie*, det väsen som i det äldre källmaterialet beskrivits som ”överguden” i himlen på sydsamiskt område, skriver han:

Uti ideen om en öfvergud som herrskar öfver allt, ligger ingenting orimligt. Den förekommer uti alla Nationers Mythologie, och är en nödvändig följd af de mensklige ideernas utveckling. Den bevisar, att själfva tanken, vädjar slutligen till en Öfvermagt, som hufvudkällan till allt.¹¹⁰

Han finner även naturliga förklaringar, oberoende av kulturellt sammanhang, till föreställningar om åskguden:

Jag tycker, att då ingenting i Naturen är kräftigare än Åskan, att upväcka en vördsam föreställning, om ett mäktigt öfvernaturligt väsende; så måste också detta majestätiska Naturfenomen hafva gifvit de flesta Nationer anledning, att föreställa sig en Gudamagt, som så mäktigt och majestätiskt uppenbarar sig i detsamma.¹¹¹

Formuleringarna påminner om Högströms naturliga teologi – och på samma sätt som denne menar Læstadius att den samiska religionen var mycket rudimentär. Det är endast ”känslan för Religion, eller tron på det öfvernaturliga” som är allmänmänsklig och i förlängningen

¹⁰⁹ Læstadius (1997) s. 18; Læstadius (2003) s. 64.

¹¹⁰ Læstadius (1997) s. 24; Læstadius (2003) s. 71.

¹¹¹ Læstadius (1997) s. 42; Læstadius (2003) s. 89–91.

gemensam med kristendomen. På grund av att samerna hade varit i avsaknad av skrivkonst och utbildning hade de inte förmått utveckla sitt tänkande så att de kommit till föreställningen om en enda gud, motsvarande den kristna monoteismen. Därav de många gudarna i deras ”mytologi”. Samernas ”tankestyrka” räckte inte till för att de skulle bli ”Naturalister, rationalister eller Deister”, det vill säga nå fram till upplysningstänkandet.

Men den forna samiska religionen var åtminstone inte orimligare än andra ”hedningars”, menar Læstadius, och när det gäller föreställningar om livet efter döden och att människan i det hinsides skulle straffas eller belönas för sina gärningar hade samerna nått vida längre än exempelvis antikens romerska och grekiska kulturer.¹¹² Han finner dessutom ”en viktig artikel af Christna Lära bekräftad, ehuru på annat sätt föreställd” i de samiska föreställningarna om människans uppståndelse efter döden i olika dödsriken. Eftersom även djuren föreställdes kroppsligen leva vidare i det hinsides menar han att idén om uppståndelsen otvivelaktigt är ursprunglig hos samerna. Men till ursprungligheten i den samiska föreställningen att somliga avlidna kunde komma till ett *Ipmiláibmu*, ett ”Guds rike” i stjärnhimlen, ställer han sig tveksam. Den förefaller honom vara hämtad från kristendomen ”emdan idén tycks vara för hög för att vara fullkomligen äkta [samisk]”.¹¹³

I sin redogörelse för ”lapparnas trolldomsväsende” försöker Læstadius – återigen på ett liknande vis som både Schefferus och Högström – motarbeta många utomståendes fördomar och vanföreställningar om detta. Men han vill också förstå och förklara ”trolldomens” verkan med rationalistiska resonemang.¹¹⁴ Han är enig med Högström i att de flesta historier om deras beryktade förmåga till ”trolleri” handlar om rent ”charlataneri” och att ”veritabla trollkarlar” var mycket sällsynta. Men att det han kallar ”trolldom” faktiskt finns och har verkan kan han, från sin kristna utgångspunkt, inte förneka: ”Uppenbarelsen

¹¹² Læstadius (1997) s. 22; Læstadius (2003) s. 69.

¹¹³ Læstadius (2003) s. 129.

¹¹⁴ Förvisso motsäger han sig själv när han skriver att det är en fördom att samerna verkligen kunde ”trolla” samtidigt som han finner många berättelser om ”trolldom” (från personer som han betror, själv har han inte iakttagit något) som han inte kan avfärda; Læstadius (1997) s. 137.

nekar icke möjligheten af verklig spådomskonst, eller vissa individers förmåga att stå i Rapport med andeverlden, föranledd af naturliga eller ock förhvärfvade Sjukdomsanlag i Organismen.”¹¹⁵ Man kan säga att Læstadius här snarare än att han diaboliserar nåjderna och deras verksamhet patologiserar dem – det vill säga förklarar deras beteende och förmågor vara ett resultat av sjukdom. Sådana tolkningar skulle senare, under vissa perioder, bli vanliga i europeisk forskning om nåjder och så kallade schamaner.¹¹⁶

I sin förklaring av ”trolldomen” och dess verkningar tar Læstadius sin utgångspunkt i nåjdernas omvittnade förmåga att försätta sig i en ”dvala”, ”magnetisk sömn” eller ”extas” – ett tillstånd i vilket nåjdens ”själ”, ”ande” eller ”medvetande” sägs bege sig till en annan värld, till dödsriket *jábmíidáibmu* eller in i ett heligt fjäll. Men, menar Læstadius, det går inte att definiera vart ”anden” faktiskt beger sig i tid och rum eftersom den är immateriell och följaktligen befinner sig utanför tiden och rummet. I sitt resonemang tar han hjälp av Descartes syn på förhållandet mellan kropp och själ, materia och ande. Han menar också att samerna vanligen argumenterar på ett liknande vis som Descartes när de säger att upplevelsen av att i drömmen vandra omkring på andra platser bevisar att själen existerar (och är odödlig, d.v.s. inte beroende av kroppen och dess förgänglighet). Detta utgör för Læstadius en parallell till Descartes sats *Cogito ergo sum*, ’Jag tänker alltså är jag till’, som denne formulerade som ett belägg för att det inte går att betvivla medvetandets (själens eller andens) existens. Kroppens/materians eventuella egenskaper gick däremot att betvivla. Utifrån detta formulerar Læstadius (i det här sammanhanget) sin teologi och människosyn:

Men om vi från Begreppet ande abstrahera all utsträckning, så återstår visserligen af det menckliga varat, skildt ifrån Kroppen, ingenting annat än en Idé, en gnista af Logos, som utan tvifvel måste vara det verkliga Varat, hvilket med sin hypostas, hvaruti medvetandet ligger, icke är inskränkt inom tid och rum.¹¹⁷

115 Læstadius (1997) s. 137–139.

116 Se Hans Mebius, ”Den återupprättade nåjden”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016) under rubriken ”Forskningens syn”.

117 Læstadius (1997) s. 151–152.

Så länge "anden" är kopplad till sinnesorganen, till kroppen, tar den intryck av det som finns i sinnevärlden, i det materiella. Det betyder inte att "anden" eller medvetandet uppfattar den materiella världen så som den egentligen är. Här har Læstadius möjligen tagit intryck av Kants kunskapsteori som lär att vi genom våra sinnen inte kan nå absolut visshet om hur den yttre världen verkligen är beskaffad, eftersom intrycken alltid sorteras av, på förhand givna, tankeformer som finns i medvetandet. Som Læstadius själv formulerar det kan vi inte veta att sinnevärlden är precis så som vi uppfattar den eftersom "blotta förändringen af sinnes organen skulle för oss föreställa en hel del annan värld". Om "trollkarlen" eller "spålappen" kan koppla bort sinnesorganen kan han motta intryck från antingen sina rena inbillningar eller från andevärlden som befinner sig utanför tiden och det rumsliga. I detta finns egentligen ingenting orimligt menar Læstadius och hänvisar till Bibeln som ger utrymme för verkliga uppenbarelser (av det som "synes mörkt"): i drömmar; genom att ha kontakt med de döda; och genom att skaffa sig makt över "orena andar". Han medger visserligen att det här resonemanget inte kan beläggas vetenskapligt, lika lite som "Uppebarelsen" kan bevisas på det sätt som matematikens och fysikens sanningar kan bevisas. Men så grundar sig också dessa vetenskaper på premissen att verkligheten är just sådan som den uppfattas genom sinnesorganen, tillägger han.¹¹⁸

Med sitt resonemang tycker sig Læstadius kunna förklara att det i vissa fall kan finnas en faktisk grund till de berättelser om samer som har kunnat fjärrskåda genom att utomkroppsligen ha förflyttat sig till andra platser för att inhämta information, eller som momentant har kunnat påverka upplevelser hos andra människor på fjärran plaster. Det som sker, sker utanför tiden och rummet. Och som för att förstärka sin argumentation anger han, vid sidan om de samiska exemplen, berättelsen om när den svenske mystikern Emanuel Swedenborg (år 1759) för sin inre syn såg en brand i Stockholm i samma stund som den verkligen inträffade, trots att denne själv befann sig på ett värdshus i Göteborg.¹¹⁹

På sina håll antyder Læstadius, som sagt, att samernas "trolldom"

¹¹⁸ Læstadius (1997) s. 152.

¹¹⁹ Læstadius (1997) s. 139–156.

skulle innebära en kontakt med djävulen eller ”orena andar”, eller att den är ett resultat av vissa sjukdomar hos nåjderna. Men att argumentera för detta är inte huvudsyftet i *Fragmenter i lappska mythologien*. I stället vill han som vetenskapsman och teolog mer neutralt förstå och förklara företeelsen; och det är uppenbart att han prövar olika tankemodeller utan att helt vilja slå fast hur det förhåller sig. På ett vis kan Læstadius resonemang kring uppkomsten och utvecklingen av den samiska religionen och tron på gudarna ses som en uppföljning av Högströms tanke om en naturlig teologi – att det finns en allmänmänsklig förmåga att uppfatta det gudomliga, oaktat kunskap om evangeliet. Men Læstadius ger i tillägg uttryck för tankegångar, som förekom under hans tid, om en progressiv utveckling i mänsklighetens intellektuella och religiösa historia: idén om en ”himmels gud” är en ”nödvändig följd” av den mänskliga tankens utveckling och den leder ”slutligen” till uppfattningen om en enda gud, Gud. Dylika idéer hade slagit igenom i den tyska filosofin och teologin årtiondena kring sekelskiftet 1800 genom filosofer som Friedrich Hegel och Johann Gottfried Herder och teologer som Friedrich Schleiermacher. Från slutet av 1800-talet skulle tanken på mänsklighetens intellektuella enhet och ständiga utveckling från det lägre till det högre, från det sämre till det bättre, bli dominerande i kultur- och religionsforskningen genom det evolutionistiska paradigmet.¹²⁰

Edgar Reuterskiöld och den evolutionistiska tolkningen av samisk religion

Mitt sista utförliga exempel på en representant för Svenska kyrkan som ägnat sig åt att ingående skildra samisk religion är Edgar Reuterskiöld (1872–1932). Han var teolog, närmare bestämt religionshistoriker, vid Uppsala universitet, men också prästvigd (1913) och utnämndes till biskop i Växjö stift (1928). Från 1912 vikarierade han för Nathan Söderblom (1866–1931) på professuren i *teologiska prenotationer och teologisk encyklopedi* för att så småningom installeras permanent på den posten 1916, eftersom Söderblom blivit ärkebiskop (1914).¹²¹

¹²⁰ Se t.ex. Eric J. Sharpe, *Comparative religion: A history* (London 1986) s. 20, 27ff.

¹²¹ Lars-Olof Skoglund & Andreas Tjerneld, ”Reuterskiöld”, i Göran Nilzén (red.), *Svenskt biografiskt lexikon* 30 Retzius–Ryd (Stockholm 2000) s. 49–50.

Den i dag något svårtydda beteckningen ”teologiska prenotationer [ung. ’grundläggande begrepp’] och teologisk encyklopedi” är att förstå som religionsfilosofi och religionshistoria – och Reuterskiölds både doktorsgrad och docentur var i ämnet religionshistoria. Björn Skogar menar att professurens beteckning snarast bör förstås som innefattande det vi i dag kallar religionsfilosofi och religionsteologi, men att det så småningom utvecklades till dagens ämne religionshistoria (och 1938 gavs lärostolen i Uppsala namnet Religionshistoria med religionspsykologi).¹²² Professurens benämning tydliggör att ämnet då var en teologisk deldisciplin, och inte det av den lutherska kyrkan oberoende icke-teologiska ämne som religionshistoria i dag i allmänhet uppfattas vara.

I sin programförklaring till ämnet religionshistoria – som alltså innebär det akademiska studiet av alla religioner och religiösa yttringar genom hela historien¹²³ – menar Nathan Söderblom att det, för den kristna teologin, är av yttersta vikt att känna till andra religioner för att bättre förstå kristendomens väsen och, mer specifikt, för att den evangeliska kristendomens egenart ska framstå tydligare: ”Häri ligger en vetenskaplig uppgift, som teologin inte kan undandraga sig”.¹²⁴ En förutsättning för ämnet är att alla religioner på ett eller annat sätt hänger samman, något som leder Söderblom till slutsatsen att det vetenskapligt-teologiska studiet av andra religioner ersätter den naturliga teologin: ”den allmänna religionshistorien skall nu intaga den plats, som den äldre dogmatiken gaf åt den naturliga teologin.”¹²⁵ Religionshistoria bygger således vidare på en gammal tanke, som Söderblom finner prov på redan i såväl Gamla som Nya Testamentet:¹²⁶

122 Björn Skogar, ”Nathan Söderblom som teolog och religionsvetare”, i Susanne Olsson (red.), *Sällskapet: Tro och vetande i 1900-talets Sverige* (Stockholm 2013) s. 40.

123 Söderblom skiljer mellan ”allmän” och ”särskild” religionshistoria, där den förra avser studiet av icke-kristna, eller ”utobibliska”, religioner och den senare kristendomen, inklusive gammaltestamentlig religion (”biblisk religionshistoria”), Nathan Söderblom, *Naturlig religion och religionshistoria: En historik och ett program* (Stockholm 1914) s. 85.

124 Söderblom (1914) s. 79.

125 Söderblom (1914) s. 84.

126 Söderblom (1914) s. 8ff.

Ty i den naturliga religionens och i den naturliga teologins begrepp ligga för den teologiska vetenskapen tvenne insikter inneslutna, nämligen för det första att all religion på något sätt hänger tillsammans, så att teologin får en universell uppgift och måste omfatta mänsklighetens hela fromhetslif, för det andra, att något af sanning och sålunda af gudomligt ursprung finnes i hvarje religion, huru eländig, primitiv eller förkommen den än månde vara.¹²⁷

Enligt Skogar var evolutionstanken – att religionshistorien innebar en ständigt pågående progressiv utveckling – självklar för Söderblom,¹²⁸ och evolutionismen var en tämligen gängse utgångspunkt i kulturvetenskaperna under årtiondena kring sekelskiftet 1900. Men Söderblom var också skeptisk till utvecklingslärans förenklade modeller. De kunde för honom inte förklara den rika variation som fanns mellan alla världens religioner. Dessutom fann han i de ”lägre”, ”primitiva” utvecklingsformerna, vid sidan om ”vidskepelse” och ”magi”, också ”djup fromhet och höga ideal” som var i paritet med kristendomens. Även inom den lutherska folkreligiositeten förekom ”hednisk vidskepelse”, vilket gjorde att de skisserade stadierna och utvecklingsnivåerna flöt ihop.¹²⁹

Söderblom skrev inte själv något specifikt om samisk religion. Men hans tänkande utgör en viktig bakgrund till hans lärjunges och efterträdares, Reuterskiölds, forskning på detta tema. Den senare hade, av allt att döma, samsyn med Söderblom när det gällde såväl utvecklingstanken som ämnet religionshistorias roll för teologin. I uppsatsen ”Kyrkan och universiteten” (1922) skriver Reuterskiöld:

Guds frälsningsavsikt med mänskligheten avslöjar sig steg för steg, förverkliga sig i en historisk utveckling. Denna konfronteras icke blott med människovilja, som vilja denna frälsning, utan ock med en kulturell utveckling, som har sina orsaker på ett annat plan. Nu bliver det alltid för teologien i den mån den vetter mot profanvetenskapen en verklig uppgift att klarlägga den rent kulturella uppkomsten, utvecklingen och förvittningen av de former, i vilka uppenbarelsens verklighet framträtt i sin sanning och kraft under olika tider och kulturperioder. Men därvid upphör

¹²⁷ Söderblom (1914) s. 84.

¹²⁸ Skogar (2013) s. 64.

¹²⁹ Söderblom (1914) s. 57–62.

den att vara teologi, om den icke finner något annat och mer än denna naturliga utvecklingskedja. Teologien måste fasthålla vid, att dessa former inför dess forum blott äro bärare av uppenbarelsens liv.¹³⁰

Till skillnad från de tidigare nämnda skildrarna av samisk religion (med undantag av Schefferus) hade Reuterskiöld, såvitt jag känner till, ingen direkt relation till samer eller det samiska samhället. Han var en kammarlärare akademiker verksam i de södra delarna av Sverige. För honom var studiet av samisk religion, som han uttrycker det, ”en rent historisk uppgift” eftersom den samiska religionen hade upphört i och med 1800-talets ingång. Som en genklang av 1600-, 1700- och 1800-talskildarnas ord medger han dock att det finns ”reminiscenser af heden tro här och var” bland samerna, i synnerhet bland dem som ”ännu lefva i omedelbart beroende af naturen”.¹³¹ Reuterskiölds huvudsakliga källmaterial utgörs också av de svensk-finska och dansk-norska lappmarksmissionärernas texter från 1600- och 1700-talen (tillsammans med dem på museer bevarade rituella trummorna).

Liksom Söderblom kom Reuterskiöld att efterfråga mer nyanserade tolkningar av religionshistorien än den schematiska evolutionismen i regel gjorde. Han var kritisk till mycket i det evolutionistiska paradigmet och sin tids religionsforskning för att den för stelbent utgick ifrån enkla standardiserade utvecklingsscheman för mänsklig kultur och religion (från det ”primitiva” till det gradvis alltmer ”civiliserade”; från ”magiskt” tänkande över ”totemism” och ”förfädersdyrkan” till ”polyteism” och så småningom ”monoteism”). De för tiden så vanliga jämförande studierna av olika religioner ansåg han vara alltför yviga och ensidigt ta fasta på likheter, på bekostnad av skillnader och nyanser. Som religionshistoriker ville han framhäva att varje religion måste förstås i sin specifika historiska och kulturella kontext och att det innebar en stor risk för feltolkningar när man tog sin utgångspunkt i allmänna antaganden om ”religionens” utveckling och försökte placera in enskilda religioner på förutbestämda stadier. Samtidigt såg han de stora fördelarna med evolutionsläran och menade att det var först med detta

130 Edgar Reuterskiöld, ”Kyrkan och universiteten”, i *Vår kyrka från början av tjugonde århundradet: Periodvis skildrad* 3, Tiden 1916–1920 (Stockholm 1922) s. 428–429.

131 Edgar Reuterskiöld, *De nordiska lapparnas religion* (Stockholm 1912) s. 4–5.

perspektiv som man hade kunnat påvisa religionens verkliga betydelse i människans utveckling. Som religionshistoriker kunde man också, menade han, klargöra från vilka utvecklingsstadier enskilda element i ett givet folks religion, under en given tidpunkt, härstammade.

Eftersom samerna ursprungligen varit jägare, fiskare och samlare och först senare övergått till tamrensskötsel, hävdade Reuterskiöld att de äldsta dragen i deras religion hade att göra med jaktviltet och fisken. I och med övergången till rennomadism kom andra karaktärsdrag in. I jägar- och rennomadreligionen såg han därför den ursprungliga samiska religionen.¹³² På grund av långvarig kontakt med de skandinaviska grannfolken hade dock samerna lånat in vissa företeelser från dessa ”bättre rustade, kraftigare folk”.¹³³ Reuterskiöld skriver:

När vi däremot träffa på föreställningar och bruk, som endast kunna ha sin rot i det stora framsteget i kulturens historia, då människan från att vara helt beroende af marken vinner herravälde öfver den genom att odla, beså och skörda den, då förstå vi, att vi ha att göra med inplantering i den gamla religionen af främmande föreställningar.¹³⁴

Trots sin delvisa skepsis gentemot evolutionismens schablonmässiga stadietänkande försöker alltså Reuterskiöld i sin bok *De nordiska lapparnas religion* (1912) sortera ut enskilda föreställningar och riter efter just sådana utvecklingsstadier i den samiska religionen på 1600- och 1700-talen – huruvida de tillhörde jägarstadiet eller rennomadstadiet, eller om de utgjorde lån från de skandinaviska grannarna. Influenserna utifrån (från fornnordisk religion, katolsk kristendom eller skandinavisk folkreligiositet) innebar dock inte, enligt Reuterskiöld, någon verklig förändring av samernas ”ursprungliga enkla föreställningar” utan endast en ”differentiering” av dem.¹³⁵ Det kan tilläggas att det att söka efter dylika ”lån” var ett dominerande förfaringsätt i forskningen om samisk religion årtiondena kring förra sekelskiftet.¹³⁶

¹³² Reuterskiöld (1912) s. 5–9; se även Edgar Reuterskiöld, *Kristendomen och religionerna* (Stockholm 1924) s. 17, 36–37.

¹³³ Reuterskiöld (1912) s. 3.

¹³⁴ Reuterskiöld (1912) s. 9.

¹³⁵ Reuterskiöld (1912) s. 4.

¹³⁶ Rydving (2010b) s. 16–21. Se även Olof Bergqvists – biskop i Luleå stift (1904–1938)

För Reuterskiöld representerar den samiska björnfesten det allra mest primitiva utvecklingsstadiet i samisk religion. Den härstammade från tiden som jägare, fiskare och samlare och präglades av magiska föreställningar om livskraftens bevarande i jaktbyttets (intakta) ben och livets fortbestånd i det underjordiska "saivolandet", där såväl avlidna människor som djur hamnade. Men även i björnfesten, så som den finns beskriven från 1600- och 1700-talen, såg Reuterskiöld inlånade drag: tanken på björnens uppståndelse i denna världen, utifrån de noggrant begravda benen och skallen, var en kristen tanke eftersom den karaktär av växtlighetsrit som vårvinterns björnfest uppvisade omöjligt kunde ha uppstått i en jägar- eller rennomadkultur.¹³⁷

I och med övergången från jägarsamhälle till rennomadism menar Reuterskiöld att människan blev herre över viltet genom tillgången till de egna renhjordarna. Men den mark som djuren i sin tur var beroende av hade man inte någon kontroll över. Därför flyttades föreställningen om den "makt" eller "kraft" man var beroende av över från jaktviltet till marken. Reuterskiöld menar att "enligt all primitiv uppfattning" koncentrerar sig "makten" eller uppenbarelsen av denna makt till vissa platser, "till en spets" (och han drar paralleller till motsvarande föreställningar hos den svenska allmogen). I det samiska sammanhanget utgjordes detta av sejtarna, som var märkvärdigt formade stenar vid speciella platser som uddar, öar, fjälltoppar eller forsar. Dessa "stengudar" utgjorde samernas ursprungliga gudar. Till en början var de dock inte uppfattade som gudar, utan endast som en "maktkoncentration". Under inflytande från "högre kultur" började samerna läsa in gestalter i dessa stenar, först djurformer (i synnerhet fåglar) och så småningom människogestalter. I och med denna antropomorfisering av sejtarna började också berättelser skapas kring dessa gestalter. Så småningom blev väsendets anknytning till en särskild plats allt svagare och därmed hade sejtarna blivit "gudar". Det kan tilläggas att Reuterskiöld menar att tråsejtar utgjorde ett senare utvecklingssteg som var

– populärvetenskapliga artikel "Lapparnas religion: 1 De hedniska lapparnas gudstro", i Olof Bergqvist & Fredrik Svenonius (utg.), *Lappland: Det stora svenska framtidslandet: En skildring i ord och bild af dess natur och folk* (Stockholm 1911) s. 133–143. Bergqvist lutar sig där främst mot de låneteorier som var rådande i hans samtids forskning om samisk religion.

¹³⁷ Reuterskiöld (1912) s. 17–18, 35, 44.

en konsekvens av influenser från fornnordisk religion – träfigurer av guden Tor hos samerna var, på samma sätt som föreställningen om Tor själv, inlånade.¹³⁸

I sitt resonemang kring den samiska mytologin med gudar i stjärnhimlen, i luften, på marken, under jorden och djupt nere i jorden¹³⁹ ser Reuterskiöld en utvecklingslinje. Principen för denna skisserade utveckling är att de gudomligheter som tänktes hålla till vid jordytan var de äldsta och mest ursprungliga samiska väsendena. Han är dock noga med att påpeka att beteckningen ”gudomligheter” inte är riktigt passande för dessa eftersom religionen hos jägare och rennomader ”icke har behof av gudar”. De gudomligheter som placeras antingen under eller ovanför jorden utgör senare utvecklingsstadier som har tillkommit genom influenser från angränsande, mer avancerade kulturer: ”Ju fjärmare från själva jordytan vare sig uppåt eller nedåt, desto mindre lappska äro det”.¹⁴⁰

De väsen Reuterskiöld utnämner till de mest ursprungliga och äktsamiska är jaktens respektive fiskets gudar, *Liejpålmaj* och *Tjaetsieålmaj*, samt de så kallade akkorna, i första hand *Saaraahka*, *Oksaahka* och *Joeksaahka*, som var förknippade med golvet i bostaden och understödde kvinnorna, familjen, hemmet och reproduktionen. Dessa tre akkor var också de mest populära bland samerna. Föreställningen om de tre akkornas mor, *Maadteraahka*, anser dock Reuterskiöld vara ett resultat av kristet inflytande eftersom hennes enda funktion var att ta emot själar till blivande människor från ”den högsta guden” *Raedie* och lämna dem vidare till *Saaraahka*.¹⁴¹ *Raedie* i sin tur kan, enligt Reuterskiöld, inte ”vara någon annan än de kristnas gud i lappska dräkt” eftersom han uppges ha oinskränkt makt och att alla andra gudars makt vällde ur honom. Därtill var han den till vilka de avlidnas själar kom efter att de under en viss tid befunnit sig hos ytterligare en akka, *Jaemiehaahka*, i hennes underjordiska rike *jaemiehaajmoe*. De som varit olydiga mot gudarna kom emellertid inte till *Raedie* i himlen utan fördes vidare från *jaemiehaajmoe* till sjukdoms- och dödsväsendet Rota djupt nere i jor-

¹³⁸ Reuterskiöld (1912) s. 46–48, 51.

¹³⁹ En indelning som återfinns i källmaterialet från den norska missionen kring von Westen och som möjligen återgår på Andra Moseboks formuleringar, se not 4.

¹⁴⁰ Reuterskiöld (1912) s. 79.

¹⁴¹ Reuterskiöld (1912) s. 79–80, 94–95.

den. Hela detta komplex av dödsrikesföreställningar med tillhörande gudomligheter menar Reuterskiöld vara inlånat från medeltida katolsk kristendom, även om han medger att *Jaemiehaahka* och hennes dödsrike eventuellt kan utgöra en tidig variant av samernas ursprungliga föreställningar om ”saivolandet”.¹⁴²

Generellt ser Reuterskiöld de gudar som befinner sig i stjärnhimlen som lån från katolsk kristendom – även om föreställningskomplexet representerar en folklig kristendom ”af krassaste slag”. De som befinner sig ”i luften”, mellan stjärnhimlen och jorden – så som åskguden (*Tor* eller *Hovragaellies*) och vindguden (*Bieggålmaj*) – utgör exempel på gudar som blev ”importerade” tidigare, under fornnordisk tid. Inte heller solen som gudomlighet finner Reuterskiöld vara ursprungligen samisk eftersom ”[s]oldyrkan hör hemma hos åkerbrukande folk, alltså i en annan kultur än den lappska”.¹⁴³

I *De nordiska lapparnas religion* drar Reuterskiöld inte några explicita teologiska slutsatser av sin presentation. Kanske betraktade han verket mer som ”profanvetenskapligt” än teologiskt, trots sin förankring i tidens såväl kyrkliga som akademiska teologi. Hans tillämpning av evolutionistiska tolkningar på materialet om inhemsk samisk religion förråder heller inte mycket av den tveksamhet inför alltför schematiskt stadietänkande som han ger uttryck för i bokens inledning. De ”avlagringar” från olika utvecklingsstadier, som han skisserar i den samiska 1600- och 1700-talsreligionen, förefaller vara på förhand givna snarare än empiriskt grundade i hans källmaterial. Någon egentlig antydning om ”naturlig teologi”, motsvarande den som Högström och Læstadius gav uttryck för – eller som Söderblom menade var ämnet religionshistorias hela syfte att klarlägga – är också svår att finna hos Reuterskiöld. Men han beskriver å andra sidan inte den samiska ”hedendomen” och den lutherska kristendomen som helt väsensskilda företeelser. Med utvecklingsläran implicerar han att det skulle finnas en kontinuitet mellan dem. De utgör båda exempel på ”religioner” om än de representerar olika utvecklingsstadier. Utvecklingen inom samisk religion genererades, enligt Reuterskiöld, av påverkan från de omgivande ”högre”

¹⁴² Reuterskiöld (1912) s. 97–101.

¹⁴³ Reuterskiöld (1912) s. 103–104, 114.

kulturerna och religionerna, åtminstone efter att samerna inträtt i ”nomadstadiet”. Därmed implicerar han en hierarki mellan olika kulturer och religioner, där den ”primitiva” samiska står lägre och den kristna högst. Däremellan finns den fornnordiska ”hedendomen”.

Svenskkyrklig religionsteologi och samisk religion i dag

På grund av tids- och utrymmesbrist tvingas jag att här avrunda denna summariska exposé över några svenskkyrkliga förståelser och attityder till inhemsk samisk religion. Det betyder inte att det saknas material för en utökad studie – av framför allt 1800-talet och resten av 1900-talet – eller att detta skulle vara på något sätt irrelevant att analysera. När det gäller 1800-talet kan exempelvis noteras att den samiske prästen Anders Fjellners (1795–1876) diktning – som baserades på samiska sagor och mytologi – inte har fått utrymme här.¹⁴⁴ Det tidigare nära förhållandet mellan Svenska kyrkan som organisation, den akademiska teologin och forskningen om inhemsk samisk religion – som framför allt kom att förvaltas inom ämnet religionshistoria – blev dock efter Reuterskiölds tid alltmer otydligt och komplicerat. Det låter sig därför inte i korthet utredas här, utan får bli föremål för framtida studier. Här kan endast i korthet nämnas att det exempelvis vore relevant att närmare studera hur forskare som Carl-Martin Edsman (1911–2010) – teolog och professor i religionshistoria med bland annat samisk religion som forskningsområde – och Bo Lundmark (1944–), teologie doktor i religionshistoria på en avhandling om samiska föreställningar om himlafenomen, och sedermera kyrkoherde för samer – bidragit till förändrade förståelser av både den gamla ”förkristna” samiska religionen och det som kom att studeras som samtida samisk ”folkstro” eller ”övertro”. Flera präster i de nordliga stiftet kom också under 1900-talet att intressera sig för det senare. En av dessa, komministern i Jokkmokk, Harald Grundström (1885–1960), gjorde en mängd uppteckningar av lulesamiskt språk och folklore.¹⁴⁵ Den samiska ”folkstro” han stötte på

¹⁴⁴ Angående Fjellner och hans verk, se Bo Lundmark, *Anders Fjellner – samernas Homeros – och diktningen om solsönerna* (Umeå 1979).

¹⁴⁵ Om Grundström, se vidare i Korhonen (2016).

betraktade han dock inte som exklusivt samisk, utan menade att stora delar av den var gemensam med svensk eller övrig nordisk "folktrö" (på grund av de nära kontakterna mellan dessa folkgrupper), och att andra delar var gemensamma med föreställningsvärlden hos "primitiva" folk världen över.¹⁴⁶ Även om det i många av skildringarna från 1900-talet underförstås en kontinuitet mellan samernas "förkristna religion" och den senare "folktron" är den gamla *religionen* som sådan inte betraktad som en levande realitet.

Förskjutningen i förståelsen av och attityden till inhemsk samisk religion sedan 1600-talet, och som angavs redan i början av denna artikel, är i alla händelser märkbar. Redan under 1700-talet rör sig tankegångarna hos de här behandlade svenskkyrkliga företrädarna delvis bort från "paganisering" och "diabolisering" av den samiska föreställningsvärlden. "Hedendomen" ses så småningom inte som en motsatskategori till kristendomen, utan som en företeelse besläktad med den senare i ett kontinuum av utveckling. "Avgudarna" börjar betecknas som "gudar" i takt med att djävulen förlorar sin roll som förklaringsmodell, och man söker i stället förklara föreställningarna om gudarna som relaterade till föreställningarna om kristendomens Gud, om än bristfälliga eller outvecklade.

Inom den kristna religionsteologin talar man, sedan 1980-talet, vanligen om tre olika grundläggande positioner: exklusivism, inklusivism och pluralism. Enligt den exklusivistiska ståndpunkten finns ingen väg till frälsning annat än genom Kristus och den kristna kyrkan. Inklusivismen medger att andra religioner kan vara ett uttryck för genuin kontakt med det gudomliga och därför kan leda till frälsning, även om den vidhåller att Kristus och den kristna kyrkan är den mest fulländade vägen till frälsning. För pluralisten utgör alla religioner mer eller mindre likvärdiga vägar till det gudomliga och frälsningen, men det gudomliga formuleras olika i skilda historiska och kulturella sammanhang.¹⁴⁷ Typologin är något grovhuggen och det är inte särskilt lätt

¹⁴⁶ Harald Grundström, "Tro och övertro bland lapparna", *Svenska landsmål och svensk folkliv* 65:238 (1942/1944) s. 5–6. Denna inställning påminner om den som redan Schefverus gav uttryck för när det gällde delar av den samiska "vidskepelsen".

¹⁴⁷ Jfr Kärkkäinen (2003) s. 24–25; Ahlstrand (2011) s. 15–17. Typologin har också kritiserats bland teologer för att vara alltför begränsande. Det är svårt att hitta kyrkor i sin helhet, eller enskilda teologer, som i alla lägen är entydigt exklusivistiska, inklusivistiska

att klassificera alla de olika svenskkyrkliga hållningarna, som här har beskrivits, enligt dessa tre positioner. Men man kan ändå se en förändring i förhållningssätt till samisk religion från en entydigt exklusivistisk hållning på 1600-talet till en successivt tämligen inklusivistisk (någon pluralistisk inställning kan jag inte se). En viktig brytpunkt var upplysningen och den efterföljande religiösa tolerans och liberalisering som bröt igenom (tillhörighet till Svenska kyrkan var dock obligatoriskt för svenska undersåtar/medborgare till och med 1951, även om det under andra halvan av 1800-talet medgavs möjlighet till utträde under förutsättning att man anslöt sig till ett annat av staten godkänt samfund).

Religionsteologi förknippas ofta med det närliggande begreppet religionsdialog, det vill säga det ömsesidiga samtalet om förhållandet mellan två eller flera olika religioner. Eftersom den samiska religionen av kyrkliga företrädare inte har uppfattats vara en levande realitet sedan början av 1800-talet – och för övrigt aldrig utgjort en religiös organisation eller ett ”samfund” –, och samerna som grupp sedan dess har uppfattats vara generellt kristna, har det knappast varit aktuellt med någon religionsdialog mellan luthersk kristendom och samisk religion i denna mening under de två senaste seklerna. Men under de senaste decennierna har det öppnats upp för en annan typ av samtal *inom* de skandinaviska lutherska kyrkorna. I Svenska kyrkans egen utredning *Samiska frågor i Svenska kyrkan* (2006) menar man att det finns en särskild samisk ”andlighet”. Bland annat citerar man från den deklaration som undertecknades av representanter från en rad urfolk från olika delar av världen som deltog i en kyrkokonferens i Karasjok 1998, anordnad av bland annat Kyrkornas världsråd, Den norska kyrkan och dess samiska kyrkoråd. I deklarationen förklaras att de representerade folken har en djup medvetenhet om sitt förhållande till ”Moder Jord” och sina landområdens helighet. Vidare deklarerar man att man menar att jorden är en gåva från ”Skaparen” och att man värderar förvaltaransvaret högt, till kommande generationers fromma. Detta i ljuset av den ödeläggelse av naturområden som följt i kolonialismens och moderniseringens fotspår.¹⁴⁸

eller pluralistiska.

148 Ekström & Schött (2006) s. 85.

Någon närmare beskrivning av vad landskapets eller markens "helighet" innebär i det samiska sammanhanget ges inte, vare sig i Karasjok-deklarationen eller i kyrkans utredning. Men i en annan skrift om försoningsarbetet mellan kyrkan och samerna, och om samisk natursyn och teologi, utgiven av Svenska kyrkan (2003), bidrar den sydsamiske prästen i Den norska kyrkan, Bierna Bientie, med reflektioner kring deklarationens formuleringar om detta. Bientie menar att även i förkristen tid var tanken om en skapargud och det gudomligas närvaro i naturen viktig. Det var inte svårt för samerna att ta med sig föreställningen om skaparguden när man gick över till kristendomen. Däremot var föreställningarna om ett flertal "andliga väsens" närvaro i naturen mer problematiska. Likafullt har även dessa föreställningar levt vidare även i kristen tid. Bienties slutsats förefaller vara att idén om många "andemakter" eller "väsen" också kan formuleras som "gudomlig närvaro" i naturen och kan därmed vara förenlig med luthersk kristendom.¹⁴⁹

I utredningen föreslås att man i Svenska kyrkan bör satsa på att utarbeta en särskild samisk teologi i vilken samiska traditioner, symboler och erfarenheter kan användas för att formulera kristen tro. Exempel ges också på hur konfirmander i de samiska konfirmationslägren redan arbetar med detta, bland annat genom att använda de gamla björnraternas förståelse av björnens återuppståndelse som en traditionell samisk modell för uppståndelsen inom kristet tänkande. Det yttrande från Samiska rådet i Svenska kyrkan som återges i utredningen ger också sitt stöd till förslaget om utvecklandet av samisk teologi i kyrkan. Särskilt betonar rådet vikten av att heligheten i naturen och dess betydelse för samisk andlighet lyfts fram.¹⁵⁰

Även i Sägastallamat, som betyder just 'samtal och lyssnande' – den hearing som anordnades 2011 efter förslag från utredningen om samiska frågor i Svenska kyrkan – berördes några punkter som kan tolkas som ansatser till en sorts intern kyrklig religionsdialog. Syftet med dialogmötet var att "samtala om samisk identitet och erfarenhet i relation till hur Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära uttrycks i dag,

149 Bierna Bientie, "Det er landet som eier folket", i Urban Engvall (red.), *Samisk kyrka: Nu är rätt tid för praktisk solidaritet med samerna* (Uppsala 2003) s. 28.

150 Ekström & Schött (2006) s. 84–89.

liksom om formerna för samiskt teologiskt arbete”.¹⁵¹ Carl Reinhold Bråkenhielm, professor i teologi och ordförande i Svenska kyrkans teologiska kommitté, preciserade detta syfte så:

Det övergripande syftet med Sägastallamat är att klarlägga hur Svenska kyrkan tydligare ska kunna inkludera samiskt liv, samisk andlighet och samisk kultur i sin verksamhet. Det handlar både om att samer (av olika kategorier) ska känna sig mer hemma inom Svenska kyrkan och att Svenska kyrkan ska lära sig av samernas andliga erfarenheter.¹⁵²

Bråkenhielm menade också i ett anförande under mötet att kyrkan bör kunna anknyta till de samiska erfarenheterna av att leva och försörja sig i direkt närhet till naturen och av att se ”naturen som en gudsuppenbarelse”.¹⁵³

Sägastallamat innehöll bland annat två sessioner med rubrikerna ”Andliga traditioner bland samer i vår tid” respektive ”Att arbeta med kontextuell teologi”.¹⁵⁴ Under den förstnämnda rubriken talade exempelvis läkaren Ole Mathis Hetta om synen på hälsa och botande i samisk folkmedicin med utgångspunkt i det nordsamiska begreppet *buorideapmi*, som innebär ett helhetsperspektiv på människan som kroppslig, mental, andlig och social varelse. Enligt Hetta menar inte de som är kunniga i *buorideapmi* att de utövar botandet av egen kraft, utan att det sker i Guds, eller andra makters, namn. Eftersom *buorideapmi* i allmänhet sker i Faderns, Sonens och den Heliga Andens namn, håller Hetta det för att främst vara en kristen praxis (även om det också finns andra varianter) och att det ligger nära det traditionella kristna frälsningsbegreppet.¹⁵⁵

Tore Johnsen, präst i Den norska kyrkan och generalsekreterare för det norska samiska kyrkorådet, redogjorde under rubriken ”Att arbeta med kontextuell teologi” för sitt arbete med att ta fram en samisk-

151 Ekström & Schött (2006) s. 135; *Rapport från Sägastallamat, en konferens om samerna och Svenska kyrkan, i Kiruna den 11–13 oktober 2011* (2012), <www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=899745>, 30/5 2015, s. 3.

152 *Rapport från Sägastallamat ...* (2012) s. 6.

153 *Rapport från Sägastallamat ...* (2012) s. 17.

154 *Rapport från Sägastallamat ...* (2012) s. 4, 59–60.

155 *Rapport från Sägastallamat ...* (2012) s. 44–49.

luthersk kontextuell teologi, inspirerad av bland annat befrielsesteologi och urfolksteologier från Nordamerika.¹⁵⁶ Johnsen har i flera tidigare skrifter laborerat med att föra in äldre samiska föreställningar och symboler (sådana som finns dokumenterade från 1600- och 1700-talen), liksom nutida samisk ”folklig teologi” och samers ”andlighet” i förhållande till naturen (så som detta framgår av de intervjuer Johnsen genomfört bland renskötare i Finnmark)¹⁵⁷ i en luthersk tolkningsram. Hans mest spridda bok är *Jordens barn, solens barn, vindens barn: Kristen tro i et samisk landskap* (2007) i vilken han med utgångspunkt i Luthers katekes och utläggningar kring trosbekännelsen och bönen Fader vår har försökt att skapa en ”modern samisk katekes”.¹⁵⁸ Det finns inte här utrymme att referera Johnsens kontextuella samiska teologi.¹⁵⁹ Men om man talar i termer av religionsteologi är det intressant att konstatera att Johnsen försöker omtolka somliga av de tidigare, av kyrkliga företrädare, demoniserade samiska föreställningarna och symbolerna som helt förenliga med lutherdomen – och som värdefulla att inkludera i kyrkans teologi och liturgi. I vilken utsträckning man inom Svenska kyrkan kommer att anamma denna typ av kontextuell teologi är kanske för tidigt att uttala sig om. Men utifrån uttalandena i Svenska kyrkans utredning om samiska frågor och i Sáagastallamat förefaller det som om religionsteologin i förhållande till den forna inhemska samiska religionen – liksom till den nutida samiska andligheten – i dag främst bearbetas inom det som kan rubriceras kontextuell samisk teologi, och att religionsdialogen förs som en intern luthersk dialog tillsammans med samiska medlemmar av Svenska kyrkan.

¹⁵⁶ *Rapport från Sáagastallamat ...* (2012) s. 25–34.

¹⁵⁷ Tore Johnsen, ”Sámi luondduteologijja/Samisk naturteologi: På grunnlag av nålevende tradisjonsstoff og nedtegnede myter” (Stensilsérie D, Nr. 04, Institutt for religionsvitenskap) (Tromsø 2005).

¹⁵⁸ Tore Johnsen, *Jordens barn, solens barn, vindens barn: Kristen tro i et samisk landskap* (Oslo 2007).

¹⁵⁹ Se dock Mebius (2016) där delar av Johnsens kontextuella teologi redovisas.

Källor och bearbetningar

Otryckta källor

Umeå, Forskningsarkivet, Umeå universitetsbibliotek (Foark)
Trolldomsrannsakingar i lappmarken 1649–1739, Erik Nordbergs arkiv (ENA),
volym 25:43:ab, s. 259–279, 315–337.

Tryckta källor och bearbetningar

- Ahlstrand, Kajsa. ”Att tänka om tro – vår egen och andras”, i *Sann mot sig själv – öppen mot andra: Samtal om religionsteologi i Svenska kyrkan* (Uppsala 2011) s. 8–45.
- Ankarloo, Bengt. *Trolldomsprocesserna i Sverige* (Stockholm 1971).
- Bergqvist, Olof. ”Lapparnas religion: 1 De hedniska lapparnas gudstro”, i Olof Bergqvist & Fredrik Svenonius (utg.), *Lappland: Det stora svenska framtidslandet: En skildring i ord och bild af dess natur och folk* (Stockholm 1911) s. 133–143.
- Bientie, Bierna. ”Det er landet som eier folket”, i Urban Engvall (red.), *Samisk kyrka: Nu är rätt tid för praktisk solidaritet med samerna* (Uppsala 2003) s. 22–30.
- Bürkle, Horst. ”Theologie der Religionen”, i Michael Buchberger & Walter Kasper (red.), *Lexikon für Theologie und Kirche* Bd 9 San–Thomas (Freiburg 2000) s. 1444–1447.
- Bäckman, Louise. *Sájva: Föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna* (Stockholm 1975).
- Cameron, Euan. *Enchanted Europe: Superstition, reason, and religion, 1250–1750* (Oxford 2010).
- Campbell, Åke. ”Om lapparna i svensk folktradition och etnocentrism: Utkast till ett forskningsprogram”, *Svenska landsmål och svenskt folkliv* 76–77 (1953–1954) s. 253–276
- Christoffersson, Rolf. ”Svenska kyrkan och samiska trummor”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).
- Ekström, Sören & Marie Schött. *Samiska frågor i Svenska kyrkan* (Stockholm 2006).
- Elgvin, Lilly-Anne Østveit. ”Lars Levi Læstadius og det samiske”, *Kyrkohistorisk årsskrift* 111 (2011) s. 53–60.
- Fellman, Jacob. *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken* 1–4 (Helsingfors 1906).
- Fjellström, Phebe. ”Företal”, i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimile-utgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå 1983) s. V–XII.
- Forbus, Henric. ”Forbus’ frågor till lapparna”, i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [före 1730] 1910a) s. 71–75.
- Forbus, Henric. ”Forbus’ jämförelser mellan lapparnas och de klassiska folkens gudar samt refutation af lapparnas afgudadyrkan”, i Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [före 1730] 1910b) s. 76–87.

- Franzén, Olle. ”Högström, Pehr”, i Erik Grill (red.), *Svenskt biografiskt lexikon* 19 Heurlin-Inge (Stockholm 1971–1973) s. 683–687.
- Frängsmyr, Tore. *Wolffianismens genombrott i Uppsala: Frihetstida universitetsfilosofi till 1700-talets mitt* (Uppsala 1972).
- Fur, Gunlög. ”Kolonisation och kulturmöten under 1600- och 1700-talen”, i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).
- Gjessing, Guttorm. ”Sjamanistisk og læstadiansk ekstase hos samene”, i *Studia septentrionalia* 5:2 (1953) s. 91–102.
- Graan, Olaus. ”Relation eller en fulkomblig beskrifning om lapparnas ursprung så wähl som om heela dheras lefwernes förhållande”, i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1672] 1983).
- Granqvist, Karin. ”Du skall inga andra gudar hava jämte mig’: Trolldoms- och vidskepelseprocesserna i 1600- och 1700-talets svenska lappmarker”, i Ebba Olofsson (red.), *Trolldomsprocesser, myter, helande och modern samisk identitet* (Lund 1998) s. 29–48.
- Granqvist, Karin. ”Till vem ger du din själ? Berättelsen om Lars Nillson på liv och död”, i Åsa Viridi Kroik (red.), *Fordom då alla djuren kunde tala ...* (Stockholm 2001) s. 51–58.
- Granqvist, Karin. *Samerna, staten och rätten i Torne lappmark under 1600-talet: Makt, diskurs och representation* (Umeå 2004).
- Grundström, Harald. ”Tro och övertro bland lapparna”, *Svenska landsmål och svenskt folkliv* 65:238 (1942/1944) s. 5–30.
- Hagen, Rune. ”Harmløs dissenter eller djevlsk trollmann? Trolldomsprocessen mot samnen Anders Poulsen i 1692”, *Historisk tidsskrift* (Den norske historiske forening) 81 (2002) s. 319–346.
- Hallencreutz, Carl F. ”Lars Levi Læstadius’ attitude to Saami religion”, i Tore Ahlbäck (red.), *Saami religion: Based on papers read at the symposium on Saami religion held at Åbo, Finland, on the 16th–18th of August 1984* (Åbo 1987) s. 170–184.
- Hallencreutz, Carl F. *Pehr Högströms missionsföreläsningar och övriga bidrag till samisk kyrkohistoria*, utgivna och kommenterade av C.F. Hallencreutz (Uppsala 1990).
- Hellman, Eva. *Vad är religion? En disciplinteoretisk metastudie* (Falun 2011).
- Hultkrantz, Åke. ”Lars Levi Læstadius och samisk schamanism”, i Bengt Jonzell, Inger Nordval & Håkan Rydving (red.), *Lars Levi Læstadius: Botaniker – lingvist – etnograf – teolog* (Oslo 2000) s. 108–115.
- Högström, Pehr. *Beskrifning öfwer de til Sweriges Krona lydande Lapmarker* (Umeå [1747] 1980).
- Johnsen, Tore. ”Sámi luondduteologijja/Samisk naturteologi: På grundlag av nålevende tradisjonsstoff og nedtegnede myter” (Stensilerie D, Nr. 04, Institutt for religionsvitenskap) (Tromsø 2005).
- Johnsen, Tore. *Jordens barn, solens barn, vindens barn: Kristen tro i et samisk landskap* (Oslo 2007).

- Korhonen, Olavi. "Samiskan under fyra sekel i Svenska kyrkans arbete", i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).
- Kristiansen, Roald E. "Religious philosophy for fools: On the philosophical basis for L.L. Læstadius' theology", i Ketil Bonaunet & Roald E. Kristiansen (red.), *The legitimacy and autonomy of religion: Lectures given at an international symposium for philosophy of religion at the University of Tromsø, Norway, in August/September 2001* (Tromsø 2004) s. 65–82.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. *An introduction to the theology of religions: Biblical, historical and contemporary perspectives* (Downers Grove 2003).
- Læstadius, Lars Levi. *Fragmenter i lappska mythologien* (Åbo 1997).
- Læstadius, Lars Levi. *Fragmenter i lappska mythologien: Gudalära* (Tromsø 2003).
- Lindmark, Daniel. *En lappdrängs omvändelse: Svenskar i möte med samer och deras religion på 1600- och 1700-talen* (Umeå 2006).
- Lindmark, Daniel. "Svenska undervisningsinsatser och samiska reaktioner på 1600- och 1700-talen", i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).
- Lundius, Nicolaus. "Descriptio Lapponiæ", i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [slutet av 1670-t.] 1983).
- Lundmark, Bo. *Anders Fjellner – samernas Homeros – och diktningen om solsönerna* (Umeå 1979).
- Löv, Bengt. "Johannes Schefferus och hans Lapponia", i Johannes Schefferus, *Lappland* (Uppsala 1956) s. 9–23.
- Mebius, Hans. *Värrö: Studier i samernas förkristna offerriter* (Uppsala 1968).
- Mebius, Hans. "Den återupprättade nåjden", i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).
- Mundal, Else. "The perception of the Saami and their religion in Old Norse sources", i Juha Pentikäinen (red.), *Shamanism and northern ecology* (Berlin 1996) s. 97–116.
- Nergård, Jens-Ivar. *Den levende erfaring: En studie i samisk kunnskapstradisjon* (Oslo 2006).
- Nilsson, Kristina. *Den himmelska föräldern: Ett studium av kvinnans betydelse i och för Lars Levi Læstadius' teologi och förkunnelse* (Uppsala 1988).
- Niurenien, Olaus. "Lappland eller beskrivning över den nordiska trakt, som lapparne bebo i de avlägsnaste delarne av Skandien eller Sverge", i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1620- 1630-tal] 1983).
- Nordlander, Johan. *Johan Graan: Landshövding i Västerbotten 1653–1679* (Stockholm 1938).

- Oja, Linda. *Varken gud eller natur: Synen på magi i 1600- och 1700-talets Sverige* (Stockholm 2000).
- Outakoski, Nilla. *Lars Levi Laestadiusen saarnojen maahiskuva verrattuna Kaaresuannon nomadien maahiskäsityksiin* (Uleåborg 1991).
- Pentikäinen, Juha. "Lars Levi Læstadius som samisk mytolog och mytograf", i Lars Levi Læstadius, *Fragmenter i Lappska Mythologien* (Åbo 1997a) s. 238–263.
- Pentikäinen, Juha. *Die Mythologie der Saamen* (Berlin 1997b).
- Pentikäinen, Juha. "... Lapparnes inre hushållning ...: Religionsbegreppet hos Lars Levi Læstadius – banbrytare i religionsetnografi och fältforskning", i Bengt Jonnell, Inger Nordval & Håkan Rydving (red.), *Lars Levi Læstadius: Botaniker – lingvist – etnograf – teolog* (Oslo 2000) s. 77–94.
- Posti, Per. "Lars Levi Læstadius' samiske mytologi – manuskriptets tillblivelse og dets forunderlige historie", i Lars Levi Læstadius, *Fragmenter i lappska mytologien: Gudalära* (Tromsø 2003) s. 9–49.
- Pulkkinen, Risto. "Lars Levi Læstadius och den finska mytologiska skolan", i Bengt Jonnell, Inger Nordval & Håkan Rydving (red.), *Lars Levi Læstadius: Botaniker – lingvist – etnograf – teolog* (Oslo 2000) s. 95–105.
- Rasmussen, Siv. "The protracted Sámi reformation – or the protracted Christianizing process", i Lars Ivar Hansen, Rognald Heiseldal Bergesen & Ingebjørg Hage (red.), *The protracted reformation in Northern Norway: Introductory studies* (Stamsund 2014) s. 165–183.
- Rasmussen, Siv. "Samiske prester i den svenske kirke i tidlig nytid", i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).
- Reuterskiöld, Edgar. *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm 1910).
- Reuterskiöld, Edgar. *De nordiska lapparnas religion* (Stockholm 1912).
- Reuterskiöld, Edgar. "Kyrkan och universiteten", i *Vår kyrka från början av tjugonde århundradet: Periodvis skildrad* 3, Tiden 1916–1920 (Stockholm 1922) s. 428–440.
- Reuterskiöld, Edgar. *Kristendomen och religionerna* (Stockholm 1924).
- Rheen, Samuel. "En kort Relation om Lapparnes Lefwarne och Sedher, wijd-Skiepellsser, samt i många Stycken Grofwe wildfarellsser", i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1671] 1983).
- Rydving, Håkan. *The end of drum-time: Religious change among the Lule Saami, 1670s–1740s* (Uppsala 1993).
- Rydving, Håkan. *Samisk religionshistoria: Några källkritiska problem* (Uppsala 1995).
- Rydving, Håkan. "Trolldomsexperter, djävulsdyrkare och schamaner: Samebilder i Europa", i Gunilla Gren-Eklund (red.), *Att förstå Europa: Mångfald och sammanhang: Humanistdagarna vid Uppsala universitet 1994* (Uppsala 1996) s. 303–307.
- Rydving, Håkan. "Gustav II Adolf och samerna", *Saga och sed: Kungl. Gustav Adolfs akademis årsbok* 2006 (2007) s. 15–27.

- Rydving, Håkan. "Samiska överhetspersoner i Sverige-Finland under 1600-talet", i Else Mundal & Håkan Rydving (red.), *Samerna som "de andra", samerna om "de andra": Identitet och etnicitet i nordiska kulturmöten* (Umeå 2010a) s. 259–265.
- Rydving, Håkan. *Tracing Sami traditions: In search of the indigenous religion among the Western Sami during the 17th and 18th centuries* (Oslo 2010b).
- Schefferus, Johannes. *Joannis Schefferi Argentoratensis Lapponia* (Frankfurt 1673).
- Schefferus, Johannes. *Lapland* (Uppsala [1673] 1956).
- Schilling, Heinz. "Confessional Europe", i Thomas A. Brady Jr., Heiko A. Oberman & James D. Tracy (red.), *Handbook of European history 1400–1600: Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation 2* (Leiden 1995) s. 641–681.
- Sharpe, Eric J. *Comparative religion: A history* (London 1986).
- Skogar, Björn. "Nathan Söderblom som teolog och religionsvetare", i Susanne Olsson (red.), *Sällskapet: Tro och vetande i 1900-talets Sverige* (Stockholm 2013) s. 40–73.
- Skoglund, Lars-Olof & Andreas Tjerneld. "Reuterskiöld", i Göran Nilzén (red.), *Svenskt biografiskt lexikon 30 Retzius–Ryd* (Stockholm 2000) s. 48–54.
- Sparr, Walter. "Aberglaube: II Kirchengeschichtlich und dogmatisch", i Hans Dieter Betz *et al.* (red.), *Religion in Geschichte und Gegenwart Bd 1 A–B* (4. völlig neu bearbeitete Auflage) (Tübingen 1998) s. 56–59.
- Sundström, Olle. "Vad sorts storhet är en 'gud'? Missionärer, religionsvetare och samiska föreställningar", *Din: Tidskrift för religion og kultur 2* (2012) s. 9–31.
- Svebilius, Olof. *Enfaldig förklaring över Doc. Martin Lutheri Lilla Katekes ställd genom spörsmål och svar* (Piteå [1689] 1977).
- Svebilius, Olof. *Olai Swebelii ... Förklaring öfwer Lutheri lilla catechismum, steld genom spörsmähl och svar: Then lappska ungdomen til tjenst och befordran i christendomens kunskap, Öfwersatt af Peter Fiellström ... Med k. maj:tz bekostnad* (Stockholm 1738).
- Söderblom, Nathan. *Naturlig religion och religionshistoria: En historik och ett program* (Stockholm 1914).
- Tornæus, Johannes. "Berättelse om Lapmarckerna och Deras Tillstånd", i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1672] 1983).
- Tuderus, Gabriel. "En kort underrättelse om the österbothniska lappar som under Kemi Gebiet lyda", i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1670-tal] 1983).
- Westman Kuhmunen, Anna. "Bassebájke: Heliga platser i landskapet", i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna: En vetenskaplig antologi* (Skellefteå 2016).
- Widén, Bill. *Kristendomsundervisning och nomadliv* (Åbo 1964).
- Widén, Bill. "Religionsskiftet från hedendom till kristendom bland samerna i Nord-Skandinavien", i Evert Baudou & Karl-Hampus Dahlstedt (red.), *Nord-Skandinaviens historia i tvärvetenskaplig belysning* (Umeå 1980) s. 263–277.

Wiklund, Karl Bernhard. ”Förord”, i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1904] 1983) s. 3–6.

Zorgdrager, Nellejet. *De rettferdiges strid, Kautokeino 1852: Samisk motstånd mot norsk kolonialisme* (Nesbru 1997).

Internetkällor

Ekström, Sören. Presentation, <<http://media.wp.sorenekstrom.se/2012/12/Soren.pdf>>, 31/10 2013.

Rapport från Sáagastallamat, en konferens om samerna och Svenska kyrkan, i Kiruna den 11–13 oktober 2011 (2012), <www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=899745>, 30/5 2015.

Rohlf, Michael. ”Immanuel Kant”, i *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (red), <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/kant/>>, 3/11 2014.

Olle Sundström, f. 1968, är docent och universitetslektor i religionshistoria vid Umeå universitet. År 2009 disputerade han på en avhandling om hur kategorier som ”gudar” och ”andar” diskuterades inom den sovjetiska forskningen om samojediska världsåskådningar. Han har även forskat om sovjetisk religionspolitik gentemot de inhemska religionerna i norra Ryssland och Sibirien, bl.a. i VR-projektet ”Repressionen av ’schamaner’ i Sovjetnorden under slutet av 1920-talet till och med 1950-talet”. Sedan 2009 är han redaktionssekreterare för den internationella tidskriften *Journal of northern studies* (Umeå universitet & Kungl. Skytteanska Samfundet).
olle.sundstrom@umu.se

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Ruotagirkolaš ipmárdusat sámi álbmoga máilmeoainnu ektui: Historjjálaš oppalašgeahčastat

Artihkkalis iskojuvvo got Ruota girku ipmárdus lea rievdan sámi álbmoga oskku birra jahkečuđiid mielde – vuđolaš jearaldat čielggadeamis girku ja sámiid gaskavuoda historjjálaččat. Ovdamearkan čilgehuvvo maid muhtin njunuš girku ovttasteaddjit leat cealkán oaiviliiddis dán áššis: got sii teologalaččat leat ságastallan sámi oskku birra; got sii

leat ipmirdan gaskavuoda girku oahpu ja sámii máilmmiipmárdusa gaskkas; man muddui sii leat oaiivvildan ahte risttalašvuohta ja sámii osku leaba heivemeahttumat dehe čadnon goabbat guoibmái.

Čadaheapmi vuoseha ahte girku mearrideaddji oaiivil 1600-logus lea ahte sámii osku lei ”báhkinvuohta”, neavvri movttiideamiin, ja danin ii lean vejolaš ovttašttit risttalašvuodain. 1700- ja 1800-logus dát oaidnu rievddai veaháš go girku ovdasteaddjit oaiivvilledje ahte gávdnojedje oktavuodas risttalašvuoda ja sámii siskkáldas jáhku gaskkas, ja ahte sámiiin maid ovdal gávnnadeami risttalašvuodain leat leamaš oainnut sullasaččat risttalaš oainnuid. Sámii osku čilgejuvvui 1800-logus jávkan ja danin ii oaiivvilduvvon gilvaleaddjin girkuin. Árra 1900-logus dulkojuvvui dološ sámii osku dego ”primitiivvalaš” ja vuolit go risttalašvuohta. 2000-logu álgogeažis sáhtta vuohttit muhtin girku ovttašttidjiin mihá eanet berošteaddji ja siskkildeaddji oainnu dáhpáhusain mat leat čadnon sámii álbmoga oskkui.

Översättning Miliana Baer

Svierikgirkkolasj dádjadusá rijkalasj sáme väráltvuojnós: Histárjålasj tjoahkkájgåsós

Artihkkalin átsáduvvá gáktu Svieriga girko dádjadus rijkalasj sáme jáhkkudagás la rievddaduvvam tjuohtejagij tjadá – vuodo gatjålvis tjielggitijit girko gaskavuodav sámijda histárjå tjadá. Buojkulvisan gáváduvvá gáktu moaddása, valla ájnas ávdástiddje, girkkos li moalggám dán ássjen: gáktu li ságastallam teologalattjat sáme jáhkkudagá birra; gáktu li dádjadam gaskavuodav girko áhpa ja sáme väráltvuojno gaskan; man márráj li miejnnim ristalasjvuohta ja sáme jáhkkudahka libá umasslágátja, jali l aktavuoha, nubbe nubbáj.

Átsáidibme vuonet ájnnasamos vuojnno girkkon 1600-lågon lij jut sáme jáhkkudahka lij ”hiednikvuohta”, riehtasis mávtástuhtedum, ja dajna állu vuoste bielen ristalasjvuohtaj. Vuojnno vehik rievddaduváj 1700-lågon ja 1800-lågon gá girkkolasj ávdástiddje miejnnijin sjimo ristalasj jáhko ja rijkalasj sáme jáhko gaskan gávnnujin, ja sámijn aj ávdđål gávnadime ristalasjvuodajn lidjin vuojno ma ristalasj vuojnojt vuosttájvasstedin. Sáme jáhkkudahka 1800-lågon gáváduvváj náv gák gáhtum ja danen dádjaduváj ij des bidnustallen girkkuj. Árra 1900-lågon lisj dávk ienep suoddjijiddje ja sebrudahte vuojnno

ihtanisájda ma li tjanádum riikkalasj sáme jáhkkudagájn, tjuoldeduvvat moalgedimijn soames girkkolasj ávdástiddjijs.

Översättning Barbro Lundholm

*Guktie Svïenske gærhkoie saemien veartenevåájnoem
guarkeme: Historiske sjehtedimmie*

Daennie artihkelisnie gjehtjedamme guktie Svïenske gærhkoen goerkesimmie saemien religiovnen bijre sveerjesne jeatjahteme dejnie luhkiejaepine – vihkeles gyhtjelasse gæssie gærhkoen ektiedimmiem saemide histovrijen tjïrrh vuartasjidh. Vuesiehtimmien gaavhtan soptsestamme guktie naan jïh joekoen ávtehhk gærhkoie dan gyhtjelasse jeahteme: guktie teologiske ássjalommesh saemiej religiovne bijre ussjedamme; guktie vuartasjamme gærhkoen lierehtimmien jïh saemien veartenevåájnoen gaskem; mejtie veanhteme kristelesvoete jïh saemien religiovne sinsitnien ektine jallh ij.

Goerehtalleme vuesehte gærhkoie 1600-jaepine saemien religiovnese “bahhasvoetine” våájnoe, bahhete bööti, jïh ij dellie kristelesvoeten ektesne. 1700-jaepine jïh 1800-jaepine ánnetje jeatjlaakan ussjedin, dellie gærhkoen almetjh jeehtin kristelesvoete jïh saemien jaahkoie mahte seammalaaketje ássjalommesh utnin, jïh dovne kristelesvoeten ávtelen saemieh seammalaakan goh kristegassjh ussjedin. Saemien religiovne 1800-jaepine mahte haajpani jïh ij dellie dam guarkajin goh gærhkoen vuestie.

1900-jaepiej aalkovistie dam báeries saemien religiovnem goerkesin goh ”primitijve” jïh kristelesvoeten vuelelen. 2000-jaepiej aalkovistie sagke buerebe goerkesimmiem saemien religiovnese gáávnese maam aaj maahta vovejnedh gæssie govleme guktie sáemies gærhkoie soptsestieh.

Översättning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa